قضـــايا

في الفلسفة الإسلامية

دكتور
إبراهيم محمد إبراهيم صقر
أستاذ الفلسفة الإسلامية
وعميد كلية دار العلوم بجامعة الفيوم



٧٩٥٤٣٧٩/ ٠٢ - ٣٢٤٨٧٨٩/ ٠١٢

الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

رقم الإيداع
٢٠٠٧/٥٢٨٥

I.S.B.N
977-5502-80-2

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله وصحبه، الأبرار الطاهرين، صلاة وسلاما دائمين إلى يوم الدين.

وبعد ...

هناك طائفة من مشكلات يجد الناس في بحثها لذة، ومع ذلك فهي ليست مما تبحثه العلوم، أو قل إنها ليست مما تبحثه العلوم في يومنا الحاضر على أقل تقدير، وهي مشكلات تتميز كلها بأنها تثير الشك فيما يقع عند عامة الناس موقع التسليم، فإذا أردت إزالة هذه الشكوك، لم يكن لك بد من دراسة خاصة هي التي نطلق عليها اسم « الفلسفة».

والمتأمل في تاريخ الفلسفة الإسلامية، سيجد فلاسفة من طراز ممتاز سواء في مشرقنا العربي كالفارابي وابن سينا، أو في مغربنا العربي كابن باجة وابن رشد، أثاروا العديد من تلك المشكلات، وحاولوا دراستها وتقديم حلول وآراء حولها وهذه الآراء إذا كان كل رأي منها يختلف في قليل أو في كثير عن الرأي الآخر، فما ذلك إلا لأن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها، وما محاولات الفلاسفة إلا للدنو منها أو للقرب.

وأود أن أشير هنا إلى المصادر التي تأثر بها فلاسفة الإسلام في معالجتهم لتلك المشكلات؛ وهى مصادر يمكن حصرها في مصدرين أساسيين هما: المصدر الإسلامي، والمصدر الفلسفي اليوناني.

أما بالنسبة للمصدر الإسلامي فما أود أن أشير إليه هو أن المصدر الإسلامي لدى فلاسفة الإسلام لا يعني أن آراءهم لابد أن تتفق مع الدين، إذ إن كل ما نقصد إليه هو القول بأن الدارس لفلاسفة الإسلام يجد جذورا دينية

إسلامية لا يمكن إغفالها، وهذه الجذور الدينية الإسلامية إذا كانت تبدو بعيدة في بعض الأحيان عن الفهم الظاهري للدين، فإن سبب ذلك يكمن في أن فلاسفة الإسلام قاموا بتأويلها على نحو خاص.

أما المصدر الفلسفي اليوناني فنجده واضحا لدى فلاسفة الإسلام بحيث نستطيع القول بأن فلاسفة الإسلام لم يخفوا عنا المصدر الذي استقوا منه فلسفاتهم. فظاهرة التأثر: ظاهرة فكرية طبيعية لا يوجد مفكر أو عالم يستطيع أن يدعى لنفسه الاستقلال والانسلاخ عن سابقيه بحيث يقرر أنه الحق والحقيقة المستقلة عن باقي الحقائق، وأنه لا يدين لسابقيه عليه بفضل من الأفضال. فهي سمة مميزة نجدها ماثلة بدرجات متفاوتة على مختلف العصور.

ففلاسفة الإسلام لهم آراء لها طابعها الخاص، ولها مكانها في نظام واسع فليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد. فلا يوجد فيلسوف أرسطي خالص، ولا أفلوطيني خالص، بل هو تأثير وتأثر. فالفكرة الفلسفية عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى، وتدخل في نظام فكرى جديد، تتغير من وجوه شتى، وهى في هذا الحال ليست ملكاً لأهلها الأولين بل هي ملك لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفي.

ومن هنا يكون من الضروري لفهم الفلسفة الإسلامية أن تقول: إن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالقضايا الدينية الإسلامية أكبر تأثر بحيث إننا لو درسنا مذاهب فلاسفة الإسلام سواء في المشرق أو في المغرب، وجدنا أن كلا من العقيدة الدينية والفلسفة اليونانية تقفان جنباً إلى جنب في تكوين هذا المذهب أو ذاك من مذاهب كثير من فلاسفة الإسلام.

بقيت نقطة أخيرة، وهى أن معالجة فلاسفة الإسلام لتلك المشكلات خير مثال على مدى أهمية التزاوج بين الحضارات بحيث لا تستطيع حضارة

الاقتصار على نفسها فقط دون التأثر بغيرها من الحضارات، والتأثير في نفس الوقت، بل أستطيع القول بأنهم قد أعطونا مثالا لما يجب أن تكون عليه في دراستنا وإبداعاتنا إذا أردنا التقدم. فالتقدم ليس بالتراث فقط، بل لابد أن نرى ما وصل إليه غيرنا من ثقافات وعلوم نقتبس ونستقي منهم ما يفيدنا وينفعنا ويساعدنا على التقدم دون الاقتصار على التراث، وهو ما لا نستطيع بدراسته فقط التقدم.

فالانفتاح على فكر الأمم الأخرى قد أدى إلى ازدهار الفكر الإسلامي في الماضي، ولا أمل في فلسفة إسلامية خالصة إلا بأن نفعل ما فعلته الفلسفة الإسلامية في الماضي، أي بالإطلاع على كل تيارات الفكر الغربي، وأخذ ما نأخذ منه دون الخوف على شخصيتنا، فهذا هو الطريق إلى التقدم إلى الأمام.

وقد قسمت هذا الكتاب إلى تسعة فصول يتناول الفصل الأول منها مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين. والدارس للكتب التي تركها لنا فلاسفة الإسلام يجدهم قد اهتموا بالبحث في هذا الموضوع سواء من حيث التوفيق بصورته العامة. بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين، أو من حيث المشكلات نفسها بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان وبين ما أخبرنا به الدين.

ولعل من أهم الركائز التي ارتكز عليها معظم فلاسفة الإسلام، بل إن شئنا الحقيقة قلنا هي الركيزة الأساسية، هي دعوة القرآن الكريم للتفكير والاعتبار والنظر. مثل قوله تعالى: {فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ}(الحشر:٢) وقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ} (الأعراف:١٨٥).

وانطلاقا من تلك الركيزة أخذ فلاسفة الإسلام يوضحون للناس كافة ولرجال الدين خاصة مدى أهمية وقيمة الفكر الفلسفي القادم إليهم من فلاسفة اليونان، فالفلسفة ليست ضرورية للمعترف بها بل للمنكر أيضاً.

وبالرغم من تحذير أهل السنة من خطر العلوم اليونانية على الدين، ومحاربتهم للمنطق اليوناني من غير رفق ولا هوادة، وليس أدل على ذلك مما ذكره ابن تيمية في الجزء الأول من رسائله أن العلم هو ما كان موروثا عن نبي وكل ما سواه فهو علم لا ينفع أو ليس بعلم إن سمي به. ولذلك وصفوا علوم الأوائل - أي المعارف اليونانية - بأنها حكمة مشوبة بكفر، ونصحوا طلاب العلم بتجنب الاتصال بالمشتغلين بعلوم الأوائل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، إلا أننا وجدنا فلاسفة الإسلام يدافعون عن الفلسفة عامة، والمنطق خاصة، معتمدين في ذلك على الدعوة القرآنية للتفكير والاعتبار والنظر، وبيان أن شريعتنا الإلهية قد دعت الناس بطرق ثلاث هي: البرهانية والجدلية والخطابية.

ولا شك أن الدارس لتلك المحاولات لابد أن يدرك مدى حرص فلاسفة الإسلام على التوفيق بين الدين والفلسفة دون طمس للفروق بين الطريقين: طريق الدين وطريق الفلسفة، فالكندي يفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة وابن رشد أيضا يفرق بين الحكيم والنبي، لأنهم أدركوا أن في طمس الفروق طمسا للحقيقة والحق. ولذلك كان حرصهم على التوفيق وحرصهم على إظهار تلك الفروق.

وكما حرصت على إظهار ذلك، حرصت أيضا على إبراز امتداد هذا الاتجاه لدى بعض المعاصرين من مفكرينا أمثال د. زكى نجيب محمود، ود. توفيق الطويل.

ففي بحث بعنوان «بين لغة الفلسفة ولغة القرآن». حرص د. توفيق الطويل على بيان نقاط ثلاث: أولها: أن القرآن ليس كتابا في الفلسفة، والثانية: أن هناك اختلافا بين لغة الفلسفة ولغة الدين، والثالثة: أن هذه الاختلافات لا تمنع التوفيق بين الفلسفة والدين.

وقد حرص د. زكى نجيب محمود على إبراز تلك الاختلافات، وهى

اختلافات واسعة وعميقة بحيث يستحيل أن يخطئها بصر. فهناك اختلاف في المصدر، واختلاف في الطريقة التي يتلقى بها المتلقي ما يقدم له، وأيضا اختلاف في الوظيفة التي يؤديها كل منهما.

هذا الاختلاف الذي يؤكده جميع من تناول تلك المسألة، لا يؤدى إلى استحالة التوفيق بينهما. فمحاولات التوفيق عند فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب على ما فيها من أصالة وابتكار، لا تخفى على مفكر منصف أو مؤرخ نزيه محايد، خير مثال على ذلك.

أما الفصل الثاني فقد تناولت فيه أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام، والبرهنة على هذا الوجود، وذلك من خلال العديد من البراهين، ظهر فيها البعدان: البعد الديني المستمد من القرآن الكريم، والبعد الفلسفي المستمد من فلاسفة اليونان.

والله في الإسلام هو الخالق لكل شيء، الذي لا يوجد شيء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه، والذي يعلم كل شيء كبيراً كان أو صغيراً، والذي لا واسطة بينه وبين أحد من خلقه، فوجوده تعالى حقيقة لا ريب فيها، وأمر فطرى ليس في حاجة إلى أدلة تثبت وجوده. فمنذ أن وجد الإنسان وجدت معه المعرفة بالله.

فمعرفة الله معرفة فطرية عند كل إنسان مثل الحقائق الرياضية، وفوق ذلك فإنها تأخذ مكاناً خاصاً منفصلا بين المعارف الأولية لأنها أول كل المعارف وشرط لها.

والقرآن الكريم فيه من الآيات الكثيرة الدالة على وجود الله. مثل قوله تعالى: {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ}(لقمان:٢٥)، وقوله تعالى: {قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ}(إبراهيم:١٠). فالنظر في ملكوت السماوات والأرض والنظام المتمثل في الكون، والذي يستحيل أن يكون بفعل المصادفة، يستلزم حقاً وجود خالق أبدع ونظم. فالله هو الذي رفع

السماء بغير عمد، وألقى في الأرض رواسي أن تميد، وزين السماء الدنيا بمصابيح، وخلق الإنسان وسخره في الدنيا، وهذه المخلوقات جميعا تتجه إليه بالتقديس والعبادة.

وقد قدم لنا فلاسفة الإسلام العديد من الأدلة على وجود الله منها: برهان الحدوث، وبرهان الواجب والممكن، وبرهان الحركة، وبرهان العناية الإلهية، وبرهان الاختراع، وبرهان الوحدة والكثرة، وبرهان المادة والصورة. وهى براهين يظهر فيها البعد الديني المستمد من القرآن الكريم، والبعد الفلسفي، وذلك من خلال تأثر فلاسفة الإسلام بالعديد من الأفكار العقلية الخالصة التي استقوها من فلاسفة اليونان.

وقد حرصت على بيان مدى الارتباط بين الحديث عن أدلة وجود الله، والبحث في حدوث العلم وقدمه. فهناك من الفلاسفة من ربط بين القول بالحدوث وبين القول بوجود الله بحيث إن التسليم بحدوث العالم يؤدى لا محالة إلى التسليم بوجود الله، والعكس عندهم صحيح أيضا، أي أن التسليم بوجود علة خالقة للكون يؤدى إلى التسليم بحدوث العالم.

والقول بالقدم - فيما يرى فلاسفة الإسلام - فإنه يؤدى إلى القول بإله لهذا الكون سمائه وأرضه. والسبب الكامن وراء لجوء الفلاسفة إلى القول بتلك البراهين هو إقناع المنكر لهذا الوجود إقناعا قائما على العقل واستدلالاته.

أما الفصل الثالث فقد تناولت فيه ما خلعه فلاسفة الإسلام من صفات عديدة على الله سبحانه وتعالى، سعوا خلالها إلى تنزيه الذات الإلهية عن كل نقص وكثرة وتغير وحافظوا على وحدة الذات الإلهية، فالباري جل جلاله مباينا لجميع ما سواه بانيته وذاته وذلك لأنه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى لا يناسبه في آنيته ولا يشاكله ولا يشابه حقيقة ولا مجازا.

والله منزه عن المادية والجسمية وعن التغير والتحرك والحدوث والفناء فهو

الواحد الأحد، الأول والآخر، والظاهر والباطن، الحي، القيوم، السميع البصير، الحكم العدل، الغنى المغنى النافع الضار المعز المذل الرحمن الرحيم خلق الكون وأبدعه ورعاه بكرمه وعنايته لا وجود له بدونه ولا بقاء له بغير تدبيره وحكمته مالك الملك ورب السموات والأرض.

كما تدلنا أسماء الله الحسنى عل الكمال والجلال فيما يرى الفارابي دون أن تؤذن بشيء زائد على الذات وهى تعبر عن علاقة الله جل شأنه بمخلوقاته.

فالله منزه عن كل صفه من صفات النقص التي نراها قد تعترى الإنسان وذلك كالنوم والموت والغفلة والخطأ فكل هذا وما إليه منفى عن الخالق جل وعلا.

وصفات الله سبحانه وتعالى ترجع إلى السلب أو الإضافة أو مركب منهما كالوحدة مثلا معناها انه موجود لا شريك له أو لا أجزاء له وهو عقل وعاقل ومعقول تعنى انه موجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها، وصفه خير تعنى أن هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلبي أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة.

وهكذا نجد صفة الثبوت وصفة السلب ولا تتكثر بها ذاته تعالى بل ترجع كلها إلى معنى واحد هو حقيقة ذاته فلا يتكثر كون تلك الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة من غير أن تكون الذات متكثرة بكثرة تلك الصفات وصفات الأول الحق لا يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثره بوجه من الوجوه.

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد تأثروا بفلاسفة فيما خلعوه على الله من صفات كصفة البساطة وصفة التام وصفة عقل وعاقل ومعقول وعاشق أول ومعشوق أول إلا إننا نجد بجانب ذلك صفات تدلنا على الأثر الإسلامي عند فلاسفة الإسلام مثل الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر صفات

تدلنا دلالة واضحة على النزعة التوفيقية عند فلاسفة الإسلام.

أما الفصل الرابع فقد تناولت فيه مشكلة وجود العالم وحدوثه وقدمه وعلاقة ذلك بالقول بالفيض. ومشكلة الخلق من أهم المشاكل في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، وأهمية تلك المشكلة تعود إلى قيامها على أساس العلاقة بين الله والعالم أو بين الله تعالى كعلة للعالم والعالم كمعلول لله.

وقد وقف فلاسفة الإسلام إزاء العالم موقفين، موقف قال أصحابه بخلق الله للعالم من عدم وأن العالم حادث مُتناه مخلوق لله تعالى. وأن الله هو العلة الأولى أو الواحد الحق، لأنه هو الخالق المبدع وكل ما عداه مخلوق.

أما الموقف الثاني وهو القائل بقدم العالم والرافض للقول بحدوث العالم وبخلقه من عدم. وهو موقف حاول أصحابه أن ينفوا الخلق من عدم بكل ما أتوا من قوة ومن هنا نراهم يلجؤون إلى فكرة القوة والفعل ليصبح الخلق عندهم مجرد انتقال من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل أو لكي يصبح الوجود عبارة عن تبدل الصور على جوهر ثابت هو المادة.

وعرضت للقائلين بالفيض لتفسير كيفية خلق العالم وصدور الكثرة عن الواحد وهو على كماله وعدم تغيره ووحديته، والفيض قد أريد به تقريب الشقة التي لا نهاية لها والتي تفصل بين الواحد المتعالي البريء عن المادة، وعالم المادة المتكثر المتغير عن طريق ملئها بعدد مُتناه من كائنات متوسطة منحدرة في روحانيتها.

فالمعنى الأساسي هنا هو انبعاث قوة الأول وفاعليته في كل مراتب الوجود مع بقائه في ذاته دون أدنى تبدد فالواحد هو العلة أو المصدر الذي صدرت عنه الموجودات وصدورها عنه كان بطريقة التدرج والتسلسل.

فالعالم لم يصدر عن الله مباشرة إنما صدر عن وسطاء بين الله والعالم فقد آثر القائلون بالفيض القول بضرورة وحدانية ما يصدر عن الله تعالى، تاركين فيض

الكثرة إلى العقل الفائض عن الله تعالى، والى العقول المفارقة الأخرى فقبل بذلك وسائط كثيرة بعد الوسط الأول بين الله والكثرة.

والقول بالفيض يترتب عليه القول بقدم العالم، وان كان يؤدي إلى قبول القول بوسائط كثيرة بين الله والعالم وتبني نظرية لا تتلاءم مع الإيمان بإله فائق. فهو يرى أن الله الواحد لا يمكن أن يحدث غير مخلوق واحد وإلا تحطمت وحدته فالفعل الإلهي يقتصر على دائرة محدودة جدا لا تتجاوز فيض العقل الأول الذي يتولى السلسلة التي تليه.

فالفيض فعل ضروري لا اختيار فيه، وخلو من الإرادة، فكل فيض عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم.

وبرغم ما في القول بالفيض من نقائص، إلا أن كل شيء يرد إلى الله فالله هو المصدر لكل شيء وأنه الغاية لجميع الأشياء، فكل ما بعده سواء كان بتوسط أو بغير توسط فهو منه اضطرار وأن الله هو السبب لجميعها.

أما الفصل الخامس فقد تناولت فيه مشكلة العناية الإلهية ووجود الشر عند فلاسفة الإسلام وأحب أن أوضح أنه لا خلاف بين الفلاسفة - القائلين بالحدوث أو القائلين بالقدم على الربط بين النظام والترتيب الظاهر في الكون وبين العناية الإلهية. فإن في نظم هذا العالم وترتيب وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض، وإتقان هيئة على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل لأعظم دلالة على إتقان تدبير ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكم، ومع كل حكم حكيم فالله سبحانه وتعالى قد رسم للعناصر برنامجاً وعين له بالإجمال ولكل شخص من أشخاص بالخصوص هدفًا يسعى إليه ويؤيده هو فيه.

أما الفلاسفة القائلين بالفيض فقد ربطوا النظام - الفيض فالجواهر أو العقول المفارقة متفاوتة في المراتب وأعلاها العقل الأول أدناها العقل العاشر أو

العقل الفعال المحيط بعالم الكون والفساد، فالعقل الأول يفيض عن الواجب الوجود بذاته، والثاني يفيض عن الأول وتحت كل عقل عقل حتى نصل إلى العقل العاشر وعنده ينتهي فيض العقول الفائضة.

وصدور الموجودات عن علم وتمثله النظام الكلي أعنى تمثل جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد في علم الباري السابق فعنايته هي إحاطته بالكل وبالوجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن نظام.

وقد سلم فلاسفة الإسلام بوجود الشر واعتبروه شرط لنظام العالم فالنظام الأكمل للعالم يقتضي وجوده مع الخير، بل عدوا عدم الاعتراف بوجوده هو الشر، فعالم الكون والفساد، وعالم المادة ولا صورة، عالم الإمكان والوجوب، عالم القوة والفعل فلا بد أن يكون أيضاً عالم الخير والشر، فحيث توجد القوة لابد من وجود الإمكان والنقص أي لابد من وجود الشر.

أما الفصل السادس فتناولت فيه النبوة عند فلاسفة الإسلام، ونظرية الإسلام في الوحي وطرائقه سهلة واضحة، فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين، وكل وظيفته تتلخص في أنه واسطة بين الله وأنبيائه. وعنه تلقى محمد ﷺ كل الأوامر الدينية.

لم يتردد رجال الإسلام في الصدر الأول مطلقا في التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحي والإلهام. ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة في سرها وأساسها ولا عن المعجزات في عللها وأسبابها. غير أن هذا الإذعان لم يعد في مأمن من الشكوك والأوهام، فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيرا من سمومها، ولم تدع أصلا من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل، فالمزدكية والمانوية من الفرس، والسمنية وغيرها من براهمة الهند، والدهرية، أخذوا ينادون بالتناسخ وبإنكار النبوة والأنبياء ويرددون القول بأنه لا حاجة للبشر إلى الرسل.

أقول: إلى هنا والأمر ليس غريبا، ولكن الغريب أن نجد بين المسلمين من وقفوه أمثال ابن الراوندى وأبى بكر الرازي. ومن هنا كان حديث فلاسفة الإسلام عن النبوة كمفهوم ضروري للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل في هذه الحياة.

والكلام في هذه النظرية على وجهين: **الأول**: وهو ضرورة الاعتقاد ببعثة الرسل إذ هذا الاعتقاد ركن أساسي من أركان الإيمان. إذ يجب على كل مؤمن ومؤمنة أن يعتقد في أن الله أرسل رسلا من البشر مبشرين بثوابه، ومنذرين بعقابه، قاموا بتبليغ أممهم ما أمرهم بتبليغه من تنزيه لذاته، وتبيين سلطانه القاهر فوق عباده، وتفصيل لأحكامه في فضائل أعمال وصفات يطالبهم بها. **والثاني**: أن يعتقد وجوب تصديقهم في أنهم يبلغون ذلك عن الله، ووجوب الاقتداء بهم في سيرهم، والائتمار بما أمروا به والكف عما نهوا عنه.

والنبي عند فلاسفة الإسلام هو ما انتهى إليه التفاضل في الصور المادية، يسود ويرأس جميع الأجناس التي فضلها، والمبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيا على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم.

أما كيفية تلقى الوحي والإلهامات فقد فسروا لنا ذلك عن طريق القوة المتخيلة التي تقبل الصور عن الملكوت أو العقل الفعال. سواء أثناء اليقظة أو في حال النوم. وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحي شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال.

أما موقف الفلاسفة من المعجزة فقد قالوا بثلاثة أنواع من المعجزات، وهى معجزات تحدث في القوى الإنسانية غير العادية للأنبياء، وهذه الأنواع الثلاثة لا يرفضها الغزالي، بل اعتراض الغزالي على إنكار الفلاسفة لقلب العصا ثعبانا،

وإحياء الموتى، ومعجزة إبراهيم عليه السلام. أما ابن رشد فيرد على ذلك بقوله: إن المتكلم مضطر أن يعترف بمعجزات الأنبياء كأسس ضرورية للاقتناع والاقتداء بها. فكون المعجزة خارقة للعادة معناه أنها مخالفة للسير الطبيعي المعروف في إيجاد الحوادث، ومما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا في إيجاد الكائنات وربط الأسباب والمسببات. وهذا لا يضر ولا يخرجه عن كونه ممكنا؛ لأن الذي ربط الأسباب والمسببات هو موجد الكائنات وخالقها، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات وإن كنا لا نعرفها.

فأصح المعجزات وأبينها - كما يذكر ابن رشد - هي كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا عن طريق السماع كانقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة. فالرسول لم يتحد بما ظهر على يديه ﷺ من كرامات وخوارق أثناء أحواله، بل تحدي بالقرآن الكريم.

أما ما نسبه الغزالي إلى الفلاسفة - كما يقول ابن رشد - من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة، كما أن الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادئ الشرائع.

أما الفصل السابع فيتناول مشكلة المعاد عند فلاسفة الإسلام والحق أن أهمية هذه المشكلة قد جعلت لها إجابات متعددة ومذاهب متنوعة بحيث أصبح المعاد من أكثر الموضوعات التي تشيع مناقشتها تعرضا للاختلاف باختلاف الأطراف.

والمعاد من المسائل التي اتفق على وجودها كل من أهل الشرع وأهل البرهان أي أنه إذا كان هناك طريق شرعي لتقرير مبدأ المعاد فهناك أيضا طريق فلسفي برهاني.

فلغة القرآن صريحة في إثبات الحشر، والنشر، والبعث والقيامة فقد جاء

القرآن الكريم بالآيات الكثيرة الدالة على المعاد منها قوله تعالى: {قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ} (يس:٧٨-٧٩) وقوله تعالى: {يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ}(ق:٤٤) وقوله تعالى: {يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ} (الزلزلة:٦) كل هذه آيات كريمة تؤكد على المعاد من الناحية الدينية وتثبته، فمن أنكره فقد أنكر أصلا من أصول الدين.

ويمكن حصر الاتجاهات في خمسة اتجاهات: اتجاه أول مفاده القول بثبوت المعاد الجسماني فقط وأن المعاد ليس إلا لهذا البدن وهو قول أكثر المتكلمين الذين ذهبوا إلى نفي وجود النفس. واتجاه ثان يذهب إلى القول بثبوت المعاد الروحاني فقط وهذا القول هو قول أكثر الفلاسفة الإلهيين الذين ذهبوا إلى أن الإنسان بالحقيقة الناطقة المجردة وأن البدن آله لها تستعمله وتتصرف فيه. والنفس في هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الأعلى الشريف وخلاصها وطهارتها مرتبطة بإماتة الشهوات والتغلب على الأهواء والنزوات وسعادتها ولذتها الحقيقية أن تنعم في عالم الربوبية باللذة الدائمة الفائقة. واتجاه ثالث يذهب القائلين به إلى القول بثبوت المعادين الروحاني والجسماني معا وهو قول سائر المسلمين وهم الذين ذهبوا إلى أن المبدأ في الدين هو المعاد في الآخرة والقائلون بهذا النوع من المعاد يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن. واتجاه رابع يذهب القائلين به إلى القول بعدم ثبوت شيء من المعاد الجسماني أو الروحاني وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين الذين قالوا أن النفس هي المزاج فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس وإعادة المعدوم عندهم محال. واتجاه خامس يعبر عن موقف الشك أي التوقف عن الإدلاء برأي من الآراء التي سلفت والقطع به كما ذهب إلى ذلك جالينوس في قوله: لم

يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت ويستحيل إعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد وقد انتقد الغزالي موقف الفلاسفة - الذين يقصرون المعاد على الجانب الروحاني دون الاهتمام بالمعاد الجسماني قائلا بالمعادين الجسماني والروحاني.

أما الفصل الثامن فتناول المعاني التي قيلت للسببية وكيف أن كل فيلسوف قد وضع تعريف - عدا ابن طفيل - في فلسفته. وكيف أن فلاسفة الإسلام قد أطلعوا على بدايات الفكر العلمي منذ طاليس وحتى أرسطو وكيف تأثر الفلاسفة بالعلل الأربع الأرسطية (مادية - صورية - فاعلة - غاية) ونقدوا الفلاسفة السابقين عليه، والقائلين بالعلة المادية أو الصورية كعلة واحدة للكون. والفلاسفة القائلين بالاتفاق والجواز، لأن كل شيء يحدث للارتباط الضروري بين العلة والمعلول أو بين السبب والمسبب، فلا شيء يحدث عبثاً ولا شيء يخضع للصدفة والاتفاق. وقد عرضت لموقف الغزالي من تلك العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وما يستلزم ذلك من عدم الاعتراف بالمعجزات وبينت موقف ابن رشد من ذلك القول بأن عدها من المسائل الشرعية التي لا يجب الخوض فيها والحديث عنها حديثاً عاماً.

والله ولى التوفيق

إبراهيم محمد إبراهيم صقر

أكتوبر ١٩٩٦

الفصل الأول



العلاقة بين الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام

أولا: تمهيد

يعد موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين من الموضوعات التي خاض فيها فلاسفة الإسلام، فالدارس للكتب التي تركها لنا هؤلاء الفلاسفة يجدهم قد اهتموا بالبحث في هذا الموضوع، سواء من حيث التوفيق بصورته العامة، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين، أو من حيث المشكلات نفسها، بمعنى التقريب بين ما يذهبوا إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذلك من فلاسفة اليونان وبين ما أخبرنا به الدين

فقد ذهب فلاسفة الإسلام إلى القول بأن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة من حيث إن كليهما يرمي إلى تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الحق وعمل الخير، لذلك حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بينهما في أسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع إلى كبرياء. وإن كان بعضهم تتسم أساليبه بالعنف ومهاجمة رجال الدين.

وكانت هذه المحاولة مناط الابتكار، أو معقد الطرافة في الفلسفة الإسلامية. أما علماء الدين فقد نزعوا غير ذلك المنزع، فهم في أكثر الأمر خصوم للفلسفة في غير هوادة ولا رفق، وإن لم نجد عند بعضهم ممن تأثروا بالفلسفة تلك الجفوة التي نجدها في أساليب المتأخرين من أمثال ابن الصلاح.

وقد بالغ أهل السنة في خصومة الفلسفة حتى أصبحوا جميعا ينفرون من كل علم ينسب إلى الفلسفة أو يتصل بها، وليس أدل على ذلك مما ذكره ابن تيمية في الجزء الأول من رسائله أن العلم هو ما كان موروثا عن نبي وكل ما سواه فهو علم لا ينفع أو ليس بعلم إن سمى به. ولذلك وصفوا علوم الأوائل - المعارف اليونانية - بأنها حكمة مشوبة بكفر، لأنها تؤدي إلى التعطيل، أي

تجريد ذات الله من كل صفة إيجابية، وبدا الاشتغال بها مسايرا للاستخفاف بالدين، وكل من عني بهذه العلوم دل بعنايته على أنه مغموز في عقيدته، ومتهم في دينه، وليس ينجيه من هذا الاتهام أن يكون ثقة في العلوم الشرعية. بل إن مجرد الاتصال بهذه العلوم كفيل أن يجنح صاحبه عن طريق الدين القويم، . من أجل هذا كان أهل السنة ينصحون طلاب العلم بتجنب الاتصال بالمشتغلين بعلوم الأوائل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وكان هؤلاء بدورهم يخفون اشتغالهم بالدراسات الفلسفية متي كانوا حريصين على سمعتهم أن تمس بسوء، لذلك كان طبيعيا أن تشيع الدعوة إلى تجنب الإطلاع على الكتب الفلسفية.

وقد كان من اليسير أن تحرق كتب الأوائل متي عثر عليها عند المشتغلين بها وقد حدث هذا مع حفيد عبد القادر الجيلاني الصوفي المعروف وهو ركن الدين، ولما وجهوا الاتهام إليه زعم اتقاء لشرهم أنه نسخ هذه الكتب توطئة لتفنيدها والرد عليها ولكن دفاعه لم يجد فتيلا فأوقدوا نارا عظيمة واعتلي السطح العلماء والقضاة وجمهور غفير من الناس ثم ألقيت الكتب من فوق سطح المسجد في النار، ونهض أحدهم بتعريف الحاضرين بهذه الكتب كتابا وهو يقول: العنوا من كتب هذه الكتب ومن آمن بما فيها [1].

وإذا كان أهل السنة قد حذوا من خطر العلوم اليونانية على الدين فقد حاربوا المنطق اليوناني من غير رفق ولا هوادة؛ لأن طرق البرهان الأرسطية كانت خطراً على صحة العقائد الدينية، ومن هنا ذهب غير المثقفين إلى القول بأن «من تمنطق فقد تزندق» وبالرغم من ذلك كان هناك بعض أئمة رجال الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق وأنهم قد انتفعوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية، من أمثال الغزالى الذي وصل إلى ما وصل إليه من منزلة بفضل دراسته للفلسفة والمنطق ولكنه لم يرد أن يعرف عنه ذلك وهو العدو

---

(١) د. توفيق الطويل - قصة النزاع بين الفلسفة والدين - ص ١٠٧ - ١٠٨.

للفلسفة؛ لذلك عمد إلى إخفاء اسم المنطق من عناوين كتبه تحت أسماء غير معلنة أو صريحة مثل «معيار العلم» أو «محك النظر» مما يدل دلالة قاطعة على مدي أهمية تلك العلوم للمباحث الدينية [1].

أولا: موقف فلاسفة الإسلام من التوفيق

لعل من أهم الركائز التي ارتكز عليها معظم فلاسفة الإسلام، بل إن شئنا الحقيقة قلنا هي الركيزة الأساسية، هي دعوة القرآن الكريم للتفكير والاعتبار والنظر فلا أحد يستطيع أن ينكر ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل على قواعد الفكر الملزمة، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه، وعلي التدبر في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض. ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة، والقرآن يشير في مواضع كثيرة إلى أن الدعوة الدينية «تذكرة»، هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بموجده على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر ومن الإتقان والنظام والتدبير على المنظم المدبر المتقن، وذلك بالتأمل في الكون والإنسان وما يؤدي إليه من معارف [2] وهذه الآيات مثل قوله تعالى: {فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ}[3]، {قَالَتۡ

---

(١) نفس المصدر السابق - ص ١٠٩.

(٢) دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - القاهرة ١٩٥٤ - ص٧٠.

(٣) سورة الحشر: آية ٢.

ويعترض د. محمد يوسف موسي علي الاستدلال بهذه الآية لوجوب استعمال البرهان المنطقي أو القياس الفلسفي موضحا أن المعني الذي ذكره ابن رشد لكلمة «واعتبروا» وإن كان أحد معانيها إلا أنه يري أنه غير مراد في الموضع الذي جاءت به الآية فيه إذا راعينا السياق فالمعني المراد هو اتعظوا أيها العقلاء ذوي البصيرة مما حصل لليهود للذين ناصبوا الرسول ﷺ والمسلمين العداء وظنوا أن حصونهم مانعتهم مما يريد الله لهم ولكن الله أوقع الرعب في قلوبهم وجعل بينهم الفشل

رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ}[1]، {وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ}[2]، {إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}[3]، {أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ}[4]، {أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ}[5].

وانطلاقا من تلك الركيزة أخذ فلاسفة الإسلام يوضحون للناس كافة ولرجال الدين خاصة مدي أهمية وقيمة الفكر الفلسفي القادم إليهم من فلاسفة اليونان لذلك وجدنا الكندي يدافع عن اشتغاله بالفلسفة ضد علماء الدين موجها إليهم تهما خطيرة تتلخص في أنهم لا يتبعون الحق، وأنهم ضيقوا الفهم، وأن الحسد يأكل قلوبهم، وأنهم إنما يدافعون عن كراسيهم المزورة عند

حيث استسلموا للنبي وانتهي أمرهم بإجلائهم إلي الشام (بين الدين والفلسفة ص ٢١ - ٢٢).
وإذا كانت هذه الآية لم تصلح دليلا علي ما يري سيادته فهناك الكثير من الآيات التي ذكرها لنا ابن رشد دلل بها علي وجوب القياس العقلي واستعماله . قال تعالى: {قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ}(يونس:١٠١) وقوله تعالى: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}(الزمر:٩) وقوله تعالى: {يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ}(البقرة : ٢٦٩)، فاعتراض د. محمد يوسف موسي اعتراض جانبه الصواب وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار، أن البرهان العقلي هو أحد معاني كلمة الاعتبار وأن الاعتبار لا يكون إلا بالقياس العقلي إذ هو ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه.

(١) سورة إبراهيم آية ١٠.

(٢) سورة آل عمران آية ١٩١.

(٣) سورة البقرة آية ١٦٤.

(٤) سورة الأعراف آية ١٨٥.

(٥) سورة الغاشية آية ١٧-١٨.

أصحاب السلطان، وأنهم بذلك يتاجرون بالدين. يقول الكندي: «يحسن بنا إذا كنا حراصا على تتميم نوعنا أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاما على أقصر سبله وأسهلها مع تتميم ما لم يستوفوه مع اتخاذ الحيطة بعدم الاتساع في القول توقيا لسوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم. ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصروا على نيلها وكانوا منها في الأطراف الشائعة لموضوع الأعداد الحربية الواترة، ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة وهم عدماء الدين» (١).

فرجال الدين - كما صورهم الكندي - يتاجرون بالدين، ومن يتجر بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، فمن يتجر بالدين لم يكن له دين. ويحق أن يتعرى من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة صلوات الله عليهم. وإنما أتت بالأقدار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها، فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا. (٢)

---

(١) الكندي - كتاب إلي المعتصم بالله في الفلسفة الأولي - تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، بيروت ١٩٤٢ - ص٩٠.

(٢) نفس المصدر السابق - ص٩٠.

ولذلك ينبغي علينا مدح المشتغلين بالعلوم الفلسفية لا ذمهم؛ لأنهم أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقية، وأفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فلولاهم لما اجتمع لدينا الأوائل الحقية التي بها توصلنا إلى مطلوباتنا الحقية وذلك على الرغم من شدة البحث.

وإذا قيل: إن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا أي من بلاد اليونان والباحثون فيها فلاسفة وثنيون، وأنه يجب لذلك الابتعاد عنها، يرد الكندي على ذلك بقوله: «وينبغي لنا ألا نستحي من الاستحسان الحق واقتناء الحق من أين أتي، وإن أتي من الأجناس القاصية عنا والأمم المبانية لنا فإنه لا شيء أولي بطلب الحق من الحق. وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحق بل كل يشرفه الحق» [(١)].

فالكندي هنا يدعو إلى البحث عن الحقيقة بصرف النظر عن كونها عربية أو يونانية؛ لذلك كان من أوجه الحق ألا نذم أحد من كان أحد أسباب منافعها الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجدية. فهم وإن قصروا عن بعض الحق فقد كانوا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته.[(٢)]

فقيمة هذا الفكر وأهميته ليست وقفا على المدافعين عنه والمؤيدين له، بل على المضادين المعارضين له أيضا. وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أولا يجب. فإن قالوا: إنه يجب وجب طلبها عليهم وإن قالوا: إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا ذلك برهانا، وإعطاء البرهان والعلة من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرارا عليهم[(٣)]، وهذا ما يعترف به الغزالي - أحد

---

(١) نفس المصدر السابق - ص٨٩.

(٢) نفس المصدر السابق - ص٨٠.

(٣) نفس المصدر السابق ص ٨٢، ٨٣.

خصوم الفلسفة - فهو يقول في كتابه المنقذ من الضلال: « وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهي ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وعائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا [1] فالفلسفة إذن - في نظر الغزالي - ليست ضرورية فقط للمتعرف بها بل للمنكر لها أيضا. إذ عليهم أيضا دراسة الفلسفة واقتناؤها لأنهم بدونها لن يلزمهم من حجج وأدلة وبراهين لن يستطيعوا الوصول إليها إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان والدليل على دعواهم. وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذا لم يكن في الصدر الأول. فإن النظر أيضا في القياس الفقهي، وأنواعه، هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يري أنه بدعة فكذلك يجب أن يعتقد في النظر العقلي. ولذلك فالأفضل والأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي. وقبل ذلك كله لابد أن يعرف ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضا إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركبت، أعني المقدمات وأنواعها.

وإذا كان هنا من تقدم بفحص عن القياس العقلي - المنطلق الأرسطي - فإنه يلزم المتأخر الاستعانة بالمتقدم. وذلك لأنه أمر عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس ومن تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك يقول ابن رشد: «إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك»[2] كان كل ما يحتاج إليه من النظر في

---

(١) الغزالي - المنقذ من الضلال ص ١٨.

(٢) ابن رشد - فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٢٦.

أمر المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص، فينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم عليه.[1]

وإذا كانت شريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان فهي كما يقول ابن رشد: « أصناف الدلائل الثلاث التي لا يعري أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية». وهذه الطرق الثلاث هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فالكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه هذه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس، وهي الطرق المشتركة ليتعلم أكثر الناس، والخاصة، وإذا تؤمل فيها ظهر أنه ليس يلقي طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكور فيه [2] فالنظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصود الذي حثنا عليه الشرع وهو تعليم العلم بالحق والعمل بالحق [3]، والتعليم تصور وتصديق والتصديق لا يكون إلا بالطرق الثلاث، أقصد بالبرهانية والجدلية والخطابية. بيد أن طباع الناس متفاضلة «فمنهم من يصدق بالبرهان. ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعة أكثر من ذلك ومنهم من يصدق

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٦.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٦٤.

(٣) يقصد ابن رشد بالعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما عليه، وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي. وهي تنقسم قسمين: احدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه. والقسم الثاني أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة . المصدر السابق ص ٧٠ .

بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية».

وهذا يقوم على نظرية المعرفة، إذ هناك ثلاثة أنواع من المعرفة: خطابية وجدلية وبرهانية. وكل نوع من هذه الأنواع يناسب طائفة من الناس. ففريق البرهان يعتمد على الأدلة البرهانية، وهذه الأدلة تبدأ من المبادئ الأولية للعقل، وهي واضحة بذاتها، ويستنتج منها بسلسلة من القياس الدقيقة المرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا نتائج تشترك في الوضوح والبداهة وفي يقين المقدمات.

وفريق الجدل يعتمد على الأدلة الجدلية. وهذه الأدلة مساوية في دقة صورتها للأدلة البرهانية، ولكن مقدماتها ليست بديهية بإطلاق، بل راجحة قليلا أو كثيراً. وفريق الخطابة يعتمد على الأدلة الخطابية التي تقوم على العاطفة أكثر من قيامها على العقل.(1)

ولابد من مجاوزة التصديقات الخطابية والجدلية للوصول إلى البرهان. إذ الفلسفة الحقيقية تنظر في الموجود نظراً برهانيا، والجدلية نظراً مشهوراً. والفيلسوف قصده معرفة الحق فقط وإذا كان الجدلي يعلم ما يعلم الفيلسوف، إلا أن أحدهما يعلم بالبرهان، والآخر بالشهرة.

ولذلك فإنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق كل إنسان. وذلك صريح في قوله تعالى {ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ}.(2)

أما الجاحد لأمثال هذه الأشياء فهو كافر ومعاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها بأي من الطرق الثلاث. يقول ابن رشد «وإذا كان هناك من ضل نظرهم فيها من قبل وذلك من قبل نقص فطرته، أو سوء ترتيب نظره فيها أو من غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد أن نمنعها

---

(1) ليون جوتيه – المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية – ترجمة د. محمد يوسف موسي ص ١٨٣ – ٨٤.
(2) سورة النحل: آية ١٢٥.

عن الذي هو أهل النظر فيها».[1] ويضرب ابن رشد على ذلك مثالا: إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش لأن قوما شرقوا به فماتوا، فإن الموت من الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري. فالنظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع إذ الحق لا يضاد الحق بل يوافقه.

وهب أنهم أخطأوا في شيء فليس من الصواب أن ينكر فضلهم في النظر، وما رضوا به عقولنا، ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليه - يقصد الغزالى - وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها، وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه. وقد وضع فيها التآليف، يقول ابن رشد: «إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة، وقد بلغ به - أي الغزالي الغلو منها إلى أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى»[2] ثم يقول أيضا متعجبا: « أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو - أي الغزالي - منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره، أن يقول فيهم هذا القول، و أن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم ».

أما ابن طفيل فلم ينشغل مثل الكندي وابن رشد بالدفاع عن الفلسفة مستشهدا بدعوة القرآن الكريم إلى التفكير والنظر والاعتبار، بل نجده ومنذ البداية يتخذ طريقا آخر وهو طريق العقل، جعله ركيزته الأولي وكأنه أراد أن يقول: إن استعمال العقل مما يتفق عليه الجميع ولا يختلف عليه أحد، وبالتالي فلا حاجة لبيان ذلك عن طريق بيان عدم الاعتراض بينه وبين الدين، بل ولا حاجة لبيان دعوة إلى التفكير والنظر والاعتبار، بل وفي نفس الوقت نأي بنفسه بعيدا عن سلطة رجال الدين وعن الأخطار التي يمكن أن يتعرض لها.

---

(١) د. عاطف العراقي - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٦.

(٢) ابن رشد - فصل المقال ص ٣٠.

وهذا واضح منذ البداية «فحي بن يقظان» يعيش منعزلا في جزيرته، بعيدا تماما عن الاجتماع البشري، لا يدرك أن هناك ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين قد انتقلت إلى جزيرته، لغة الحيوان، ليس له مرشد، وبرغم ذلك أقصد برغم كل الظروف التي أحكمها ابن طفيل حول شخصية «حي بن يقظان» إلا أنه بعقله قادر على الوصول إلى الحقائق، بل أكثر من ذلك أن الحقائق التي توصل إليها - كما سوف تعرف بعد ذلك - لا تختلف عما ورد في الشريعة.

فابن طفيل أوضح بجلاء أن ما توصل إليه «حي يقظان» بمفرده عن طريق التفكير والتأمل في جزيرته التي عاش فيها بمفرده متوحداً لا يخالف الدين. وذلك من خلال لقاء بين «حي يقظان» ممثلا للطريق العقلي، و«آبسال» ممثلا للطريق الديني، معتبرا الحوار الذي بينهما هو حوار بين فيلسوف ورجل دين.

ففي إحدى الجزر - كما يصور لنا ابن طفيل - انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة عن بعض الأنبياء المتقدمين، وحمل الملك الناس على اتباع تلك الملة. نشأ فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير، أحدهما يسمي آبسال والآخر يدعي بسلامان. أما آبسال فقد كان أشد تمسكا بالتأويل ومنقبا عن المعني الباطني لا الظاهري باحثا عن المعاني الروحانية، وذلك على العكس من سلامان الذي كان أكثر احتفاظا وتمسكا بالظاهر، ومبتعدا بذلك عن التأويل والتأمل، وكلاهما مجد في الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى. ولكن الخلاف بينهما كان سببا في رحيل آبسال إلى الجزيرة التي نشأ بها «حي بن يقظان» واعتزال الناس طوال أو ما بقى من العمر تاركا صاحبه سلامان. [1]

وقد ظل أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله ويعظمه ويقدسه ويفكر في أسمائه الحسنى وصفاته، دون أن يشغله عن ذلك شاغل. وقد ظل على تلك الحال مدة وهو في أتم غبطة وسعادة، وأعظم أنس بمناجاة ربه، وخاصة أنه كان كل

(١) ابن طفيل - قصة حي بن يقظان - ص ١٢٤

يوم يشاهد من الألطاف الإلهية ما ييسر له معيشته، ويثبت يقينه، ويقوى اعتقاده بالله تعالى.[1]

أما «حي بن يقظان» فهو في تلك المدة أيضا شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة، وكان لا يترك المغارة التي يعيش فيها إلا مرة واحدة في الأسبوع لتناول غذائه، ولذلك لم يعثر عليه آبسال أول وهلة. بل كان يطوف بأرجاء الجزيرة ولا يرى أحداً من الآدميين ولا أثرا يدل على وجود أناس. إذ إن ذلك يتفق مع حياة العزلة والانفراد، حتى خرج يوما للبحث عن غذاء له، وحينئذ أبصر كل منهما الآخر. ولكن آبسال ولى هاربا، حتى لا يشغله ذلك عن الملة وانقطاعه للعبادة، ولكن«حيا» أخذ في اقتفاء أثره بدافع البحث عن حقائق الأشياء وحب الاستطلاع.[2]

ولما تأكد آبسال من تباعد «حي بن يقظان» شرع في الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد، حتى شغله ذلك عن كل شيء في الوقت نفسه كان «حي» يقترب منه قليلا حتى دنا منه، بحيث يسمع قراءته وتسبيحه وبكاءه، ويشاهد خضوعه، فسمع صوتا حسنا، وحروفا منظمة لم يعهد مثلها في شيء من أصناف الحيوانات، وبحرص من «حي» ويدافع من حب الاستطلاع أراد «حي بن يقظان» أن يعرف حقيقة ما عند آبسال. وبعد محاولات عديدة اطمأن كل منهما للآخر، إذ تأكد آبسال رغم أصوات حي التي تشبه أصوات الحيوانات، أنه لا يريد به سوءاً ولكنه لم يستطع التفاهم معه نظراً لأن «حيا» لم يتعلم إلا لغة الحيوانات.

ونظراً لذلك بدأ آبسال في تعليمه حتى أتم تعلميه في اقرب مدة، وأصبح التفاهم بينهما ممكنا، وبذلك خرج «حي» ولأول مرة من حياته التي خالط فيها الحيوانات إلى مخالطة البشر. ثم بدأ آبسال عن شأنه ومن أين صار إلى تلك

---

(١) د. عاطف العراقي - الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - دار المعارف بمصر سنة١٩٨١ - ص١٧٣.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٧٣.

الجزيرة. فأعلمه «حي بن يقظان» أنه لا يدرى لنفسه ابتداء، ولا أبا ولا أما أكثر من الظبية التي ربته، ووصف له شأنه كله، وكيف ترقي بالمعرفة حتى انتهي إلى درجة الوصول[1] فلما سمع آبسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس، العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى بأوصافه الحسني، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهد عند الوصول من لذات الواصلين. وآلام المحجوبين، لم يشك آبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، هي أمثلة لما يشاهده حي بن يقظان، فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح له، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب[2] فكل من «حي بن يقظان» و«آبسال» لم يكن كل واحد منهما عالما بما لدي الآخر من حقائق فحي لم يعلم أن هناك دينا ولا يعلم بالتالي ما ورد فيه، ولكن عندما عرض عليه آبسال ما ورد في الشريعة، عرف مدي التطابق بينه وبين حقائقه. ونفس الموقف تكرر مرة أخرى، ولكن بالعكس، أقصد عندما عرض حي حقائقه التي وصل إليها في عزلته على آبسال، علم آبسال مدي مطابقتها لما ورد في الشريعة. وهكذا انتهي كل منهما إلى التطابق بين الحقائق التي وصل إليها «حي بن يقظان» وبين ما ورد في الشريعة، فالشريعة والعقل متطابقان.

يتضح لنا من هذا العرض مدي المكانة التي يحتلها العقل عند ابن طفيل، وهي مرتبة لم يبلغها عند سابقيه من الفلاسفة، وربما اللاحقين، فالمعرفة العقلية أعلي من الدينية، وهذا ما يتضح لنا من خلال هذا النص. يقول ابن طفيل: «وعند ذلك نظر - أي آبسال - إلى «حي بن يقظان» نظرة تعظيم واحترام

(١) ابن طفيل - حي بن يقظان ص ١٢٥

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٢٦.

وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولاهم يحزنون، فالتزم خدمته والإقتداء به الآخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته، قبل أن يصل إلى تلك الجزيرة التي قابل فيها «حي بن يقظان».[1]

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد حاولوا بيان ضرورة تعلم الفلسفة وأنها لا تتعارض مع الدين، إلا أنهم لم يتساهلوا مع الفلسفة إلى الحد الذي يؤدي إلى التنازل عن الوحي أو النبوة فالكندي ميز بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة ليحفظ للدين ماله من تفوق في مجال الإخبار عن الحقائق التي تفوق العقل، والتي لا يستطيع العقل الوصول إلى حقيقتها، والتحدث عنها وليس أدل على ذلك من التفرقة التي أبرزها في رسالته في كمية كتب «أرسطو طاليس» بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة فعلم الأنبياء صلوات الله عليهم الذين خصهم الله جل تعالى علوا كبيرا، بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضيات والمنطق ولا بزمان، بل مع إرادته جل تعالى، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته، فإن هذا العلم خاصة للرسل صلوات الله عليهم، دون البشر، وأحد خوالجهم العجيبة، أعني آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير، من علم الجواهر الثواني الخفية[2] فالعقول تستيقن أن ذلك من عند الله، جل وتعالى إذ هو موجود عندما يعجز البشر بطبعها عن مثله فإن ذلك فوق الطبع وجبلها فتخضع له بالطاعة والانقياد وتنعقد فطرها فيه على التصديق بما أتي به الرسل عليهم السلام[3].

وليس أدل على ذلك من تدبر المتدبر في جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١٢٦.

(٢) الكندي – رسائل الكندي – رسالة في كمية كتب أرسطو تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ص٣٧٣.

(٣) نفس المصدر السابق ص ٣٧٣.

الأمور الخفية الحقية. التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته علمها لطول الدؤوب في البحث والتروض، ما نجده أتي بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب، كجواب النبي ﷺ فيما سأله فيه المشركون: يا محمد «من يحيي العظام وهي رميم ؟» فأوحي إليه الواحد الحق، جل ثناؤه: {قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾}[1] فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فممكن إذا بطلت، بعد أن كانت وصارت رميما، أن تكون أيضا. فإن جمع المتفرق أسهل من إبداعه، فأما عند باريهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشئ ما أدثرت، وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس، فضلا عن العقل، فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى، مقر أنه كان بعد أن لم يكن، وعظمه لم يكن هو معدوم، فعظمه كان اضطرارا، بعد أن لم يكن، فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضا فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية، فممكن أيضا أن تصير حية بعد إذ هي لا حية[2] ولتوضيح كون الشيء من نقيضه موجود، قوله تعالى: {ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ}[3] فجعل من لا نار نارا، أو من لا حار حاراً فإذن الشيء يكون من نقضيه اضطرارا، فإن الحادث، إن لم يكن يحدث من غير نقضيه، وليس بين النقيض واسطة، أعني بالنقيض «هو» ولا هو فالشيء إذن يحدث من ذاته فذاته ثابتة أبدا لا أولية لها، لأنه إن كان اليابس من لا نار

---

(١) سورة يس آية ٧٩ - ٨٢.

(٢) الكندي - رسالة في كمية كتب أرسطو ص ٣٧٤.

(٣) سورة يس آية ٨٠.

فهو إذن من نار، فإن كانت النار من نار، والنار من نار، فلابد أن يكون سرمدًا أبدا نار من نار، ونار من نار، فالنار إذن أبدًا موجودة، لم تكن حال، وهي ليس فإذن لم تكن نار بعد أن لم تكن؛ والنيران موجودة بعد أن لم تكن، دائرة بعد أن كانت، فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار، وكل كائن من غير ذاته كان، فكل ما هو كائن مكون من «لا هو» قال تعالى {أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم}، ثم قال، لما وجب من ذلك {بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ}.[1]

ويعقب الكندي على ذلك بقوله فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله، جل وتعالى، إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح أن العظام تحيا بعد أن تصير رميما، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتخلية، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية.[2]

وابن رشد أيضا بالرغم من إقراره لمبدأ التأويل واعترافه بالطريق البرهاني، إلا أنه وضع مثل الكندي تفرقه بين الحكيم والنبي أو بين طريق العقل وطريق الوحي يقول ابن رشد: «ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي، وهم الأنبياء عليهم السلام، لذلك أصدق كل قضية هي أن: كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبيا. ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: إنهم «ورثة الأنبياء» فإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات، والأصول الموضوعة، فكم بالحرى يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل، وكل شريعة أتت بالوحي، فالعقل يخالطها. ومن سلم أنه يمكن أن يكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي[3] فالفلسفة - تفحص عن كل ما جاء به الشرع، فإن أدركته

---

(١) سورة يس آية ٨١.

(٢) الكندي - رسالة في كمية كتب أرسطو ص ٢٧٦.

(٣) ابن رشد - التهافت - ص٨٦٩.

استوى الإدراكان، وكان ذلك أتم في المعرفة وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه وإن يدركه الشرع فقط.[1]

ولما كان الشرع ينقسم إلى ظاهر، وباطن والظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلي إلا لأهل البرهان، والسبب في ورود الشرع فيه الظواهر والباطن هو اختلاف الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها[2] وإلي هذا المعني وردت الإشارات بقوله تعالى: {هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ}.[3]

فالأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعبادة الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية.[4]

والظاهر من الشرع إذا ما خالف البرهان وجب تأويله على قانون التأويل العربي.[5]

---

(١) نفس المرجع السابق - ص ٧٥٨.

(٢) ابن رشد - فصل المقال - ٤٧.

(٣) سورة آل عمران آية ٧.

(٤) ابن رشد - فصل المقال - ص ٤٧. وأنظر أيضا د. ذكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث ص٢٥٤.

(٥) معني التأويل :هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلي الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو لا حقه أو مقارنة،أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي فصل المقال ص ٣٢.

وهذه القضية فيما يقول ابن رشد «لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول[1] ولكن ليس كل ظاهر من الشرع مما يجب تأويله، فهناك ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله وهو الشيء المعلوم بنفسه، بالطرق الثلاث - البرهانية والجدلية والخطابية - فلا حاجة عندئذ إلى ضرب أمثال، فهو على ظاهرة لا يتطرق إليه تأويل، وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط، وهناك أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويلة وحملهم إياه على ظاهرة كفر، كما أن تأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر -ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول، ثم هناك صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين، يقع فيه شك، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه والمخطئ في هذا معذور مثل مسألة المعاد[2].

وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر، والسبب في ذلك أن مقصودة إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر، وإن كان في أصول الشريعة[3].

---

(١) نفس المصدر السابق - ص ٣١.

(٢) ابن رشد فصل المقال ٤٧ - ٤٩.

(٣) نفس المصدر السابق - ٥٨.

فالتأويلات، ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، أي لمن ليس هو بأهل له، والمصرح بها مفسد للجمهور، وصاد له عن الشرع، والصاد عن الشرع كافر. وعلي ذلك فليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية، فضلا عن الفاسدة وليس معني ذلك إلغاء التأويل أو بطلانه، بل التأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان وأشفق منها جميع الموجودات.[1]

فمناقشات الفلاسفة ليست للعوام لأنها تؤدي بهم إلى الشقاق والتفريق والحروب فتأويلات المعتزلة والأشعرية - كما يقول ابن رشد - قد أوقعت الناس في شقاق وحروب، ومزقت الشرع، وفرقت الناس كل التفريق[2] وبالتالي فمن الصواب منع هذه المناقشات ما دام يكفي لسعادة البسطاء أن يدركوا ما يمكنهم أن يدركوا. يقول ابن طفيل: «فشرع» حي بن يقظان «في تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم فما هو إلا أن ترقي عن الظاهر قليلا وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافة، فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراما لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم آبسال» [3].

فابن طفيل قد حرص على بيان الطريق الصحيح للناس، وأن حياتهم وما يسودها لا تصلح إلا للأنعام، وان النجاة في الامتثال لطريق العقل حاول ذلك مرارا وتكرارا ولكنهم كانوا ينفرون ويبتعدون عنه فيئس من إصلاحهم، وفقد الأمل في صلاحهم لقلة قبولهم ونقص فهمهم، يقول ابن طفيل: «لقد تصفح حي بن يقظان» طبقات الناس فرأي كل حزب بما لديهم فرحون. قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر، لا تنجح فيهم الموعظة، ولا تعمل فيهم الكلمة

---

(١) نفس المصدر السابق - ص ٦٢.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ٦٢.

(٣) ابن طفيل - حي بن يقظان - ص ١٢٨.

الحسنة، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً، أما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولاحظ لهم منها فقد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون {خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} (البقرة:٧).[١]

ثم يقول ابن طفيل «أي تعب أعظم وشقاوة أطم، ممن لو تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى، ولا تجد منها شيئا إلا وهو يلتمس بها تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة. إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين أو يدافع عن رقبته وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجي».[٢]

لذلك وجدنا ابن طفيل يقرر أن هؤلاء العامة هم بمنزلة الحيوان غير الناطق. وأن لكل عمل رجالا، وكل ميسر لما خلق له. وانتهي به الحال إلى حياة العزلة مرة أخرى بعيدا عن هؤلاء. يقول ابن طفيل: «فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له {سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا}[٣].[٤]

وليس هناك من شك في استفادة ابن رشد من تجربة حي بن يقظان مع الجمهور، لذلك وجدناه يقرر بعد تمسكه بالطريق البرهاني، وبضرورة تأويل ظاهر الشرع المخالف له، وجدناه يحرص على تأكيد القول بعدم التصريح

(١) نفس المصدر السابق ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٢٩.

(٣) سورة الأحزاب آية ٣٨.

(٤) ابن طفيل - حي بن يقظان ص ١٢٨.

بالتأويل للجمهور؛ لأنه خطر عليهم وصاد لهم عن الدين، فهم قد ارتضوا طريق الظاهر من الشرع دون غيره، لذلك اعتبر ابن رشد المصرح لهم بالتأويل كافر، وهو في هذا كأنه انعزل في آخر المطاف بتأويلاته عن الجمهور.

ولا شك في أن الدارس لتلك المحاولات - بصرف النظر عن مدي صوابها وخطئها - يدرك تمام الإدراك مدي الجهد الكبير الذي قام به فلاسفة الإسلام في مجال التوفيق، كما يدرك مدي حرص هؤلاء الفلاسفة على بيان الفروق بين طريق الدين وطريق الفلسفة في نفس الوقت، إذ ليس معني التوفيق بينهم هو طمس لتلك الفروق فطمسها في الواقع مجانب للصواب.

ثانيا: موقف المعاصرين من مشكله التوفيق

وإذا حاولنا أن نقف على آراء بعض المفكرين المعاصرين من تلك المشكلة لوجدنا أن كل من أ.د. ذكي نجيب محمود، و أ.د. توفيق الطويل قد حرصا على دراسة تلك المشكلة، ففي بحث للأستاذ الدكتور توفيق الطويل بعنوان[1] «بين لغة الفلسفة ولغة القرآن» حرص على بيان ثلاث نقاط أولها: أن القرآن ليس كتابا في الفلسفة. والثانية: أن هناك اختلافا بين لغة الفلسفة ولغة الدين. والثالثة: أن هذه الاختلافات لا تمنع من التوفيق بين الفلسفة والدين.

فالقرآن ليس كتابا في الفلسفة[2]، كما أنه ليس بالضرورة مشتملا على

---

(١) بحث قدمه سيادته إلي مجمع اللغة العربية بتاريخ سنة ١٩٨٦ م.

(٢) يعارض أ. د توفيق الطويل ما ذهب إليه أ د. محمد يوسف موسي في كتابه «القرآن والفلسفة» من أن القرآن يشتمل علي أصول الفلسفة الإلهية والطبيعة والإنسانية والاجتماعية، ولذلك فالمفكرون و الفلاسفة من قديم الزمن وحديثه قد أتعبوا عقولهم في البحث عن المبدأ الأول لهذا الكون سمائه وأرضه وكيفية صدوره . وهم في هذا أو ذاك قد اختلفوا فيما بينهم أشد الاختلاف ولا يزالون مختلفين حتي اليوم. وذلك راجع إلي عدم استنباطهم لأصول فلسفاتهم من القرآن الكريم . ويرى أ.د. توفيق الطويل أن ذلك أمر صعب التصديق، فالقول بأن القرآن قد دفع أو وجه المسلمين إلي التفلسف وأوحي بكثير من الآراء والمذاهب الفلسفية دون وجود عوامل أخري مثل وجود فلسفة

أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها ، فالدعوة إلى استخدام العقل هو مجرد إثارة المشكلات الفلسفية، واهتمام أصحاب المذاهب الكلامية والفلسفية في الإسلام بإيجاد أسانيد لمذاهبهم من القرآن ليس شاهدا على وجود فلسفة في القرآن.

فالقرآن لا يحوي نظريات مبوبة على طريقة المؤلفين في العادة، ذلك أن القرآن نظراً لأنه كتاب إلهي، لا يحصي الأشياء، ولا يعطي منطوقا للنظريات بعد إحصاء وجوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف العادي عندما يسجل ما يصل إليه بين الحين والحين من آثار العيان الحسي أو العقلي، كادا في ذلك ذهنه، ومنصبا فيه فكره أحيانا، بل يتكلم القرآن عن موضوع كلاما مطلقا هو بيان للشيء كأنما أحواله هي التي تنطق عنه.(1)

وأبرز نقاط الخلاف بين اللغتين القرآنية والفلسفية: أن اللغة القرآنية مصدرها واحد لا شريك له، نزلت بوحي إلهي ولا يطرأ عليها حتى اليوم تغير أو تحريف في حكمة من حكماتها أو معنى من معانيها، خطابا موجها إلى البشر في كل زمان ومكان، تحدي بها الله العرب في جاهليتهم بقوله تعالى: {قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا}(2) {وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟

اليونان قول صعب التحقيق، ويبدو أن د. محمد يوسف موسى قد أدرك ذلك إذ يقول في نهاية كتابه: إذن كان مما دفع المسلمين للفلسفة القرآن أولا ثم ما عرفوه ونقلوه من التراث الإغريقي ثانيا وكل من هذين العاملين كان له أثره الخاص.

(1) دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٩٦.

(2) سورة الإسراء آية ٨٨.

فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾}[١] وجمع القرآن العرب على لغة واحدة كانت هي السبب في وحدتهم، بالرغم من تباعدهم وتناصرهم وتحاسدهم وتشتتهم.

أما لغة الفلسفة فمصادرها متعددة ومختلفة طبقا لاختلاف مواقف الفلاسفة ومدارسهم، واختلاف اتجاهاتهم وتباين نظرتهم إليها - أي إلى الفلسفة - وذلك لأن الفلسفة ترتبط ارتباطا وثيقا بخبرات صاحبها النفسية، وتجاربه الروحية، وهي بحث عقلي في العالم ككل موحد، أو هي الحكم على الوجود في جملته، أو هي على حد قول أرسطو: البحث في الوجود بما هو موجود. فأصحاب كل فلسفة يستخدمون لغة العقل، ومن هنا بدت الاتجاهات الفلسفية وجهات نظر شخصية متأثرة بظروف أصحابها، وخبراتهم الروحية والمادية: فمن الفلسفات ما دارت بحوثه حول اللغة وأفسحت للعبارات والألفاظ مكانا مرموقا من حيث إن البحث الفلسفي قد اقتصر على التحليل المنطقي للعبارات والألفاظ كما هو الحال في فلسفتي التحليل والوضعية المنطقية. وهناك من الفلسفات ما ركز اهتمامه بدنيا الواقع، وحياة العمل المنتج وجعل أهمية الألفاظ قائمة في تأثير معانيها في حياة الإنسان وفي دنياه كما هو الحال في الفلسفة البرجماتية في أمريكا.[٢]

وبالرغم من الاختلاف البادي بين كل من الدين والفلسفة، فإن استقراء تاريخ الفكر الفلسفي يشهد بأنه من الضلال أن نعزل الفلاسفة عامة عن جوهم الروحي ومحيطهم الحضاري، وبيئتهم الاجتماعية، فقد تفاعلت الفلسفة في كل عصور التاريخ مع العلم والدين والفن، وسائر وجوه النشاط الحضاري الذي عايشته إلى أن كان بين من تفلسفوا رجال دين وعلماء وفنانون، ويرى

---

(١) سورة البقرة: ٢٣-٢٤.

(٢) د. توفيق الطويل - بين لغة الفلسفة ولغة القرآن - ص ٤.

المؤرخ الفرنسي أميل بوترو (١٩٢١) أن الفلسفة قد نشأت في جانب منها عن الدين. فليس في وسع مؤرخ الفلسفة أن يستبعد من مذاهبها تلك التي مزجت بين النظر العقلي والإيمان الديني. وكثيرا ما تحولت معتقدات دينية إلى مذاهب فلسفية، والعكس صحيح بشهادة التاريخ.[١]

وما من شك في أن الواقع الدين قد أدي في كثير من الحالات إلى بحث فلسفي، فيما يتضمن الدين من معتقدات ومبادئ لأن العقل بطبيعته نزاع إلى التفكير في المشكلات الدينية وغيرها والبحث عن حلول لها. من هنا صار البحث الفلسفي في طبيعة الله ووجوده ووحدانيته وصفاته وعلاقته بمخلوقاته، مع ما يقضيه ذلك من البحث حقيقة الكون، وفيما إذا كان قديما أو حادثا، موجودا بذاته أو بغيره، وعن مكان الإنسان في هذا الكون ومدي حريته أو جبريته، ومبلغ مسئوليته عن أفعاله، وطبيعة القيم التي ينبغي أن يدين لها إلى جانب البحث في حقيقة الوحي الإلهي ووجه الحاجة للنبوات ونحو ذلك من موضوعات شغلت الكثير من الفلاسفة، وخاصة من كان منهم في العصور الوسطي شرقا وغربا، فلا تعارض بين إيمان الفلسفة بالعقل، وبين القول بالعلاقة التي ربطت التفكير الفلسفي والتفكير الديني. فالفلسفة تحتل مكانها بين الدراسات الإنسانية التي يهتم بها رجال الدين، بل وكثير من الفلاسفة بدءوا حياتهم بدراسات دينية.

وهكذا نري أن الاختلاف بين اللغتين القرآنية والفلسفية، لا يؤدي إلى استحالة التوفيق بينهما، وبالمثل محاولات التوفيق لا تؤدي إلى التوحيد بين اللغتين، وإزالة الفروق بينهما، ومحاولات التوفيق عند فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب على ما فيها من أصالة وابتكار لا تخفي على مفكر منصف أو مؤرخ نزيه محايد خير مثال على ذلك، ففلاسفة الإسلام قد شغلوا بالتوفيق بين

---

(١) نفس المصدر السابق – ص٥.

فلسفة اليونان خاصة وعقيدة الإسلام دون أن يدعي أحد منهم ضرورة التوحيد بين اللغتين أو وجوب احتواء القرآن على فلسفة.

أما بالنسبة لموقف الدكتور زكي نجيب محمود فهو يتمسك منذ البداية بالدعوة القرآنية للتفكير والنظر والاعتبار في خلق السموات والأرض يقول: إن كتاب المسلم هو القرآن الكريم الذي يحث المؤمن حثا لا ينقطع على أن يتفكر في خلق السموات والأرض، وبهذا أصبح التفكير فريضة إسلامية «فليست لفظة التفكير رمزا بغير معني بل هو لفظ عربي له في اللغة معناه، فلأن تفكر لا بد لك أولا من مشكلة مطروحة عليك لتجد لها حلا» بالتفكير في طريقة الخروج منها. ولقد اضطلع السلف بكثير من التفكير في الكون وكائناته وظواهره، فكان منهم علماء الفلك والطب والكيمياء والطبيعة والنبات والحيوان.[1]

والفروق بين الدين والفلسفة كما يذكرها سيادته واسعة وعميقة بحيث يستحيل أن يخطئها بصر، والاختلاف بينهما متعدد الجوانب، فهو اختلاف في المصدر إذ الدين مصدره وحي يوحي إلى نبي أو رسول. أما الفلسفة فهي قائمة - على رؤى يحدسها إنسان من البشر، وإما تلك الرؤى صادقة ونافعة وإما جاءت باطلة لا تنفع أحدا، كما أن هناك اختلافا بينهما في الطريقة التي يتلقى بها المتلقي ما يقدم إليه، ففي الدين إما أن يصدق المتلقي ما يقال له، وإما أن يرتاب، أعني أنه إما أن يؤمن بالرسالة، وإما ألا يؤمن بها، وأما في الفلسفة، فالقبول أو الرفض أو التعديل مرهون بمراجعة الاستدلالات المنطقية التي ينتقل بها الفيلسوف من جزء إلى جزء آخر، ثم هو مرهون كذلك بقدرة ما يقدمه الفيلسوف على تفسير ما نراه في الكون وكائناته، وهو فوق هذا وذاك اختلاف بينهما في الوظيفة التي يؤديها كل منهما، فالدين منظومة من العقائد والشرائع والعبادات والمبادئ تتكون منها خطة حياة هنا في الدنيا وتمهد للحياة الآخرة

(١) د. زكي نجيب محمود - عن الحرية أتحدث - ص٩٨.

يوم يكون الحساب، تلك المنظومة الدينية إذا ما أرست قواعدها في حياة الناس فهي إنما تصبح ركيزة إيجابية، بل أهم الركائز الإيجابية جميعا فتضاف إلى ما عند الناس من علوم وفنون وآداب وأعراف وتقاليد، وغير ذلك من مقومات المجتمع. وأما الفلسفة فهي مختلفة عن ذلك كل الاختلاف لأنها تبدأ فعلها بعد أن يكون المجتمع قد أقام مقوماته تلك ليحيا في إطارها، إذ يأخذ صاحب الفكر الفلسفي في تعقب أي مقوم من تلك المقومات إلى أصوله المضمرة المستورة، أو قد يكون الفيلسوف واسع الأفق فيتناول جميع ما حوله من قضمة واحد ليردها جميعا إلى أصل واحد مشترك، بعبارة أخرى نقول: إن الفلسفة التي تصب فاعليتها على ظاهرة معينة لتكشف عن طبيعتها أولا، وعن علاقاتها ببقية الظواهر ثانيا لابد - بالضرورة - أن تجيء بعد قيام الظاهرة ذاتها ففلسفة العلم مثلا لابد أن يسبقها وجود العلم، وفلسفة اللغة لا بد أن تسبقها اللغة، وفلسفة الإسلام لابد أن تجيء بعد ظهور الإسلام [1].

فالاختلاف بينهما أشد ما يكون الاختلاف، لأن البناء الديني قائم على وحي منزل وليس من حق أحد أخر أن يبني دينا على شيء آخر من عنده اللهم إلا إذا كان خارجا على هذا الدين، وعندئذ لا يحسب له حساب، فالبناء الديني واحد لوحدانية الموحي به، والموحي إليه، وإذا جعلنا حديثنا هنا مقصورًا على الإسلام قلنا: إن شهادة أن لا إله إلا الله، وان محمدًا رسول الله تتضمن فيما تتضمنه وحدانية من أوحي بالدين، ومن نزل عليه الوحي، وذلك يستتبع أن يظل البناء الديني عند المؤمنين به واحد عند الجميع. أما البناءات الفلسفية فتتعدد بتعدد الفلاسفة، فالفيلسوف إذ يبني بناءه الميتافيزيقي فإنما يقيمه على مبدأ من عنده[2] فبذلك تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد أصحابها بينما يظل

(١) د. زكي نجيب محمود - قيم من التراث - ص ١٢٢.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٢٠ - ١٢١.

البناء الديني - كما قلنا - واحدًا لوحدانية مصدره.

ننتهي من هذا إلى القول بأنه إذا كان الكندي أول فلاسفة العرب، أو أنه قد أخذ على عاتقه إظهار ضرورة دراسة الفلسفة ومدي أهميتها للعرب وللإسلام، وأنه أول من قام بتلك المحاولة في التوفيق بين الفلسفة والدين، وأن جهده مما لا ينبغي أن ينكر في هذا المجال، بل ينبغي أن يظهر ويحسب له، فإن ابن رشد أراد أن يقول الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع، وأن يخصه بدراسة مفصلة ينفرد فيها من سائر الفلاسفة، فيكفي ابن رشد أصالة وابتكار أنه خصص لها كتابين أحدهما هو «مناهج الأدلة» والآخر هو «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ففي الكتاب الأول عالج المشكلة من الناحية التفصيلية وفي الكتاب الثاني حددها وعالجها من الوجهة النظرية.

وقد اتفق فلاسفة العرب على أن هناك فروقا بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة - فالكندي فرق بين طريق الأنبياء والرسل وطريق الفلاسفة، وابن رشد فرق بين النبي والحكيم، كما اتفق كل منهما في أن هناك من الحقائق التي تجعلنا نعترف بقصور العقل الإنساني، مثل هذا الاتفاق نجده عند زكي نجيب محمود، و د. توفيق الطويل ولكن هذا الاختلاف لم يمنعهم جميعا من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، بحيث يعيش كل من المشتغلين بهما في وئام واتفاق مع بعضهم البعض [1].

أما ابن طفيل فيختلف قليلا فمنذ البداية لم يؤكد على دعوة القرآن الكريم للنظر والاعتبار، ولم يفرق بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة، بل أكد أن ما أدركه «حي بن يقظان» من حقائق هي من خلال النظر العقلي فقط دون الاعتماد على شرع أو دين، وأن تلك الحقائق لم تتناقض - فيما بعد - مع الحقائق الدينية، فابن طفيل لا حدود للعقل وليس هناك خط نهاية له في إدراكه

(١) د. عاطف العراقي - مذاهب فلاسفة المشرق - ص ٣٩.

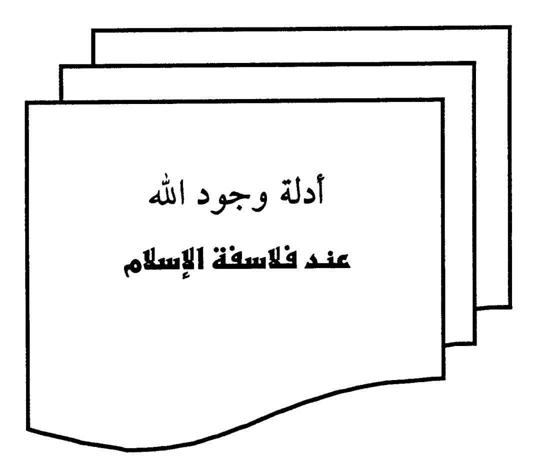
للحقائق كلها فكشفه له غير غائبة عنه، فالعقل أولا ثم الشرع.

نقطة أخيرة وهي أن محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين خير مثال على مدي أهمية التزاوج بين الحضارات بحيث لا تستطيع حضارة الاقتصار على نفسها فقط دون التأثر بغيرها من الحضارات والتأثير في نفس الوقت، بل أستطيع القول بأنهم قد أعطونا مثالا لما يجب أن نكون عليه في دراستنا وإبداعاتنا إذا أردنا التقدم. فالتقدم ليس بالتراث فقط بل لابد أن نرى ما وصل إليه غيرنا من ثقافات وعلوم نقتبس ونستقى منهم ما يفيدها وينفعنا ويساعدنا على التقدم دون الاقتصار على التراث، وهو ما لا نستطيع بدراسته فقط التقدم، يقول ابن سينا «ويلكم إخوان الحقيقة تحابوا وتصافوا وليكشفن كل واحد منكم لأخيه الحجب عن خالصته فيطالع بعضكم بعضا ويستكمل بعضكم بعضا»[1].

---

(١) ابن سينا - رسالة الطير - ضمن كتاب جامع البدائع - ص ١٥.

الفصل الثاني



أولا: التمهيد

يعد أفلاطون أول من وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق، بل يمكن القول بأن تاريخ البرهنة على وجود الله بدأ بعصر أفلاطون. وعلي الرغم من ذلك فقد ظل أفلاطون مضطربا غاية الاضطراب في تصويره للألوهية. فتارة يعبر عن الله بصيغة المفرد، وتارة يعبر عنه بصيغة الجمع، وتارة يوحد بينه وبين مثال الخير. وتارة يصرح بما يفهم منه أن الله هو صانع العالم فيتكلم عن الصانع وكأنه الإله الأعظم، وتارة يذكر ما يفهم منه أن الصانع شخصية خاضعة خضوعا تاما ومقيدة في جميع أفعالها بالمثل تقلدها وتتخذها نماذج لها في تحقيق مصنوعاتها.

يقول أفلاطون في محاورة القوانين: «لا يجب أن نجعل من الله الأسمى موضوعا للبحث لأن ذلك يعد من الضلال والفجور»[١] ويقول أيضا: إن المعرفة الخاصة بالآلهة لمعرفة لا تقال مطلقا إلا لخاصة الخاصة، لما يحيط بها من الأسرار فلا يجب التحدث عنها حديثًا عاما [٢].

فالإله عند أفلاطون إذن من قبيل الغيب الذي لا يمكن معرفته ولا يجب الحديث عنه حديثا عاما. يقول أفلاطون: « فيما يتعلق بالحديث عن الآلهة وعن نشأة الكون لا تعجب إذا ما كنا لا نستطيع الدقة والتغيير... وأذكر أننا حين نتكلم عن تلك الأمور فإنما يكفينا الاحتمال والتخمين»[٣] وقد وقف أرسطو نفس الموقف الأفلاطوني إزاء البحث عن وجود الله. فيقول في مقالته المرسومة

---

(١) أفلاطون - محاورة القوانين، ٨٢١.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي - أفلاطون - ص ١٣٧.

(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني - أفلاطون ص ١٢٩.

باللام: «وأما على أي وجه هو المبدأ الأول ففيه صعوبة» (١) وقد عبر أفلوطين عن عظم المبدأ الأول واستحالة معرفته في هذا النص الذي يقول فيه: فأما عظم الحكمة الأولي وقوتها، فمن الذي يقدر أن يراها ويعرفها كنه معرفتها (٢) «فالله لا يوصف بالكلام، ولا بالكتابة، ولا تدركه العقول، وتحار اللغة في التعبير عنه. فطبيعة الله هي بالتأكيد غير معروفة لنا، ونحن غير قادرين على تكوين أي فكرة عن المطلق، فليس له هيئة أو شكل كما أنه غير قابل للوصف ولا يخضع للمعرفة لأن كل معرفة تقوم على ثنائية بين الذات والموضوع والله فوق هذه الثنائية وأسمى منها؛ لأنه واحد لا يحتمل أي ثنائية، وهو حضور دائم بذاته أمام ذاته وهو لا يخضع للوجود لأنه مصدر كل وجود». (٣)

وقد وقف الكثير من فلاسفة الإسلام موقف الشاك في قدرة العقل واستدلاله للوصول إلى حقيقة هذا الإله. فالفارابي يقول: «فإن العقل إذا هب إلى الباري تعالى ثم ألقي عليه بصره ليناله، فإنه ينال منه شيئا قليلا نزرا فيصفه فأما صفته كلها فلن يقوى العقل أن ينالها ولا يصفها وإذا أراد العقل أن يعرف الباري تعالى واجتهد في معرفته وظن أنه قد عرف شيئا منه، فإنما يزداد منه بعدا، وذلك أن ما ينفلت من صفته أكثر مما ينال منه» (٤)

وابن سينا يذكر في تعليقاته: «الأول لا يدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية وله حقيقة لا اسم لها عندنا». (٥)

وعلي الرغم من ذلك فإننا نجد لديهم أدلة على وجود الله، يقول الفارابي: «فإذا أردت أن تبصر الباري تعالى، فالق بصرك عليه إلقاء كليا لا

(١) أرسطو - مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب د/ عبد الرحمن بدوى ص ٩.
(٢) أفلوطين - أثولوجيا - الميمر العاشر ضمن أفلوطين عند العرب ص ١٥٦.
(٣) د. يحيى هويدي - مقدمة في الفلسفة العامة . ص ١٩٦.
(٤) الفارابي - رسالة في العلم الإلهي - ص ١٩٩.
(٥) ابن سينا - التعليقات - ص ١٨٥.

إلقاء متجزئا، وقل إنه الخير، فإنه علة الحياة الذكية العقلية الجليلة، وذلك أنه ينبوع الحياة والعقل والجوهر. والهوية بأنه واحد فقط، وهو بسيط البسيطات، وأول الأوائل لأنه بدء الأشياء كلها وهو الذي ابتدعها» [1].

وعلي الرغم من ذلك فأفلاطون يرى من الضروري أن يثبت وجود الآلهة ووجود العناية الإلهية، فحيث لا يوجد الله لا توجد إلا الفوضى والتشويش، ففي المدينة التي يصفها في محاورة القوانين يعتبر عدم الاعتقاد في وجود الآلهة، وفي عنايتهم وفي عدالتهم التي لا تخطئ ضربا من الإجرام في حق الدولة.

ويعتمد أفلاطون في إثبات وجود الله على دليلين: دليل النظام، ودليل الحركة فمن الواضح أن العالم يمتاز بالنظام وبخاصة السماء ولا بد لهذا النظام من علة، والله هو علة النظام في العالم، فالله منظم العالم أو هو مهندس الكون

والدليل الثاني: أقصد دليل الحركة، وأنواع الحركات عشر، الدائرة والمستقيمة والمتدحرجة والانضمام والانفصال، ثم ثلاث حركات رياضية يسميها تدفقا أو سيلان تدفق النقطة فيتولد الخط تدفق السطح الذي يولد الجسم ثم الحركة التي تحرك غيرها من الأشياء، والعاشرة الحركة التلقائية التي تحرك ذاتها، وهي النفس. وكل ما يتحرك بذاته فهو ذو نفس، وكل ذي نفس فهو حي، كالنبات والحيوان. ولما كانت الأجرام السماوية تتحرك بذاتها، ففيها نفس وهي حية وهناك النفس الأولي المحركة للسماء والتي يسمها أفلاطون الحي بالذات، والنفس هنا بمعني العقل، لأن العقل هو الإلهي الشريف، والعقل هو الذي يثبت النظام في حركات السماء، وهذا العقل هو الذي يجب أن يعتقد كل إنسان أنه إله[2].

أما أرسطو فيستدل على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة

---

(١) الفارابي – رسالة في العلم الإلهي – ص ١٩٩.

(٢) أفلاطون – محاورة القوانين – ص ٨٩٦.

فالزمان لا بداية له ولا نهاية، لأن كل آن منه له قبل وبعد، فهو موجود منذ الأزل إلى الأبد. ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية، ومثل هذه الحركة لابد أن تكون دائرية متصلة في المكان، وحتى لا يكون لها بداية ولها نهاية وهي حركة السماء الأولي. وهذه الحركة تفترض وجود محرك أول أزلي خالد مثلها.

واستدل أيضا أرسطو على وجود الله بالنظام البادي في العالم فالأشياء منظمة في الكون على نحو معين يجعلها جميعا متجهة نحو غاية معينة، وفي ائتلاف كامل، فهو محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب إلى المغناطيس دون أن يتحرك وفي هذا إثبات لتنظيم ضروري الوجود تتجه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائما بذاته. فذاته إذن علة غائية للموجودات، وتحريكه لهذه الموجودات هو الغاية في ذاته [(١)] يقول: «إن الخير للجيش في نظامه وفي القائد وهو في قائد أكثر لأنه علة النظام..» [(٢)].

وقد ساق فلاسفة الإسلام العديد من البراهين منها: برهان الحدوث، وبرهان الواجب والممكن، وبرهان الحركة، وبرهان العناية الإلهية، وبرهان الاختراع، وبرهان الوحدة والكثرة، وبرهان المادة والصورة، وهي براهين يمكن تقسيمها إلى قسمين.

القسم الأول: وهي البراهين التي اعتمد فيها على العقل اعتمادا خالصا من كل شائبة وهي البراهين الميتافيزيقية أو لما بعد الطبيعة.

والقسم الثاني: وهو ما انتزع من العالم الخارجي أو اعتمد فيه على التجربة الحسية وهو البراهين الطبيعة.

ففلاسفة الإسلام طبقا لهذا التقسيم قد سلكوا طريقين هما طريق

---

(١) د. . محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - ج١ - ص١٩١.

(٢) أرسطو - مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص ٩.

الطبيعيين وطريق الإلهيين. فالطبيعيون توصلوا إلى إثبات المحرك الأول بما بينوا من وجوب قوة جسمانية غير متناهية تحرك الفلك وارتقوا إليه من الطبيعة والإلهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصلوا إلى إثباته من وجوب الوجود. وواجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته فهو كما قال {شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ}[1] فهو طريق يبني على مقدمات أولية عقلية - غير ملتفت فيها إلى المحسوس[2].

وبالإضافة إلى تأثر فلاسفة الإسلام بأفلاطون وأرسطو في مجال التدليل على وجود الله، واستعمالهم لأفكار عقلية خالصة لإثبات هذا الوجود، نجد لديهم جانبا دينيا مستمدا من القرآن الكريم خاصة، والقرآن الكريم فيه الآيات الكثيرة الدالة على وجود الله.

والله في الإسلام هو الخالق لكل شيء الذي لا يوجد شيء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه، والذي يعلم كل شيء كبيرا كان أو صغيرا، والذي لا واسطة بينه وبين أحد من خلقه فوجوده تعالى حقيقة لا ريب فيها، وأمر فطري ليس في حاجة إلى أدلة تثبت وجوده. فمنذ أن وجد الإنسان وجدت معه المعرفة بالله، قال تعالى: {۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ}[3].

فمعرفة الله فطرية عند كل إنسان تماما مثل الحقائق الرياضية وفوق ذلك فإنها تأخذ مكانا خاصا منفصلا بين المعارف الأولية، لأنها أول كل المعارف وشرط لها: «فلو عرف الإنسان كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئا».[4]

فالمعرفة الحقة للأشياء تبدأ بمعرفة الله لأنه الموجود الحق والموجود الحق هو

---

(١) سورة آل عمران آية ١٨.

(٢) ابن سينا التعليقات - ص٦٢.

(٣) سورة إبراهيم آية ١٠.

(٤) الغزالي - مشكاة الأنوار - ص ٥٥.

الله تعالى كما أن النور الحق هو الله تعالى، فإن كل شيء سواء إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسرى إليه الوجود من الأول الحق رؤى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجوده[1].

ولكن من ناحية أخري فالمرء لا يستطيع معرفة الله تعالى معرفة كاملة إلا إذا أصبح الإنسان نفسه إلها. وبالتالي فلا يمكن معرفة الله إلا عن طريق أفعاله «والعالم هو المسلم إلى معرفة الباري سبحانه فهو الخط الإلهي المكتوب المودع المعاني الإلهية والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرءونه...»[2].

والقرآن الكريم شاهد على ذلك، قال تعالى: {ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ}[3] وقال تعالى: {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ}[4] وقوله تعالى {أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ}[5] قوله تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝}[6] وقوله تعالى: {أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ

---

(١) نفس المصدر السابق – ص ٥٦.
(٢) الغزالي – معراج السالكين – ص ٣٢.
(٣) سورة الزخرف – آية ٩.
(٤) سورة لقمان – آية ٢٥.
(٥) سورة الغاشية – آية ١٧.
(٦) سورة البقرة – آية ٢١، ٢٢.

حَبًّا وَنَبَاتًا ۝ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ۝}[1].

وهكذا نرى القرآن الكريم يلفت الأنظار في شدة إلى النظر في ملكوت السموات والأرض، والنظام المتمثل في الكون والذي يستحيل أن يكون بفعل المصادفة. كل ذلك يستلزم حقا وجود خالق أبدع ونظم، وأنه لو تعددت الآلهة لفسد النظام واختل الكون، قال تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا}[2] فالله هو الذي رفع السماء بغير عمد وألقي في الأرض رواسي أن تميد وزين السماء الدنيا بمصابيح وخلق الإنسان وسخر له ما في الدنيا، وهذه المخلوقات جمعيا تتجه إليه بالتقديس والعبادة .

ثانيا: أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام:

الدليل الأول: دليل الحدوث

ذهب الكندي إلى أن الطريق الموصل إلى التصديق بوجود الله هو القول بحدوث العالم، بحيث يؤدي التسليم بحدوث العالم إلى التسليم بوجود الله. فإذا كان العالم حادثا فإن هذا الحادث لا بد من علة أحدثته وأظهرته في الوجود. وهذه العلة هي الله يقول الكندي: «وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة فأنية الجرم[3] ليست لا نهاية لها، وأنية الجرم متناهية فيمتنع أن يكون جرم لم يزل،

---

(١) سورة النبأ - آية ٦-١٦.

(٢) سورة الأنبياء - آية ٢٢.

(٣) الأنية: اصطلاح فلسفي قديم معناه تحقق الوجود العيني . وهو لفظ محدث ليس من كلام العرب، ويستعمله الكندي للدلالة علي ما يقابل الحقيقة وأيضا علي الماهية أي علي حقيقة الشيء، وقد استمر حتى ابن سينا ثم اختفي. الجرم مصطلح فلسفي قديم كان سائدا في عصر الكندي يعرفه في رسالته «في حدود الأشياء ورسومها» بأنه ماله ثلاثة أبعاد. وقد بقي هذا المصطلح يطلق علي الأجرام السماوية ولكن المتأخرين من الفلاسفة الإسلاميين عدلوا عنه فيما يختص بالأشياء الأرضية إلي القول بالجسم.

فالجرم إذا محدث اضطرارا، والمحدث محدث من المضاف، فللكل محدث اضطرارا عن ليس. وأن الله واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا لا يشبه خلقه، لأن الكثرة في كل الخلق موجودة، وليست فيه؛ ولأنه مبدع وهم مبدعون؛ ولأنه دائم وهم غير دائمين؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم.[١]

فالعالم سواء كان فيه سماويا أو أرضيا تعتريه الكثرة ويعد مركبا وإذا كانت هذه الأشياء تعد أشياء عارضة في هذا العالم، أي ليست جوهرية وذاتية له، فإننا لا بد أن نرجعها إلى علة واحدة ليست داخل هذا العالم بل هي خارجة عن العالم. فالله هو الأنية الحق، التي لم تكن ليس، ولا تكون ليسا أبدا لم يزل ولا يزال أيس أبدا[٢] وهو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به. وهو العله الممسكة بالعالم والحافظة عليه وجوده، لو لم يكن ذلك لتلاشي وهذا معني قوله تعالى: {۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ}[٣] فالله هو المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكه إلا باد واندثر[٤].

(١) الكندي - رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم - ص٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) الأيس لفظ عربي مهجور، استعمله الفلاسفة بمعني الوجود والموجود، والمؤيس عندهم هو الموجود والتأييس هو التأثير أو الإيجاد. أما الليس فكلمة دالة علي نفي الحال كما في قولنا ليس الإنسان ملكا، وليس خلق الله كمثله. وتستعمل عند القدماء بمعني العدم أو المعدوم ولفظ «أيس» عند الفلاسفة، يقابل لفظ «ليس» وإذا كان الأول يدل علي الوجود فالثاني يدل علي العدم من قبل الخالق وهو الله سبحانه وتعالى (د. جميل صليبا المعجم الفلسفي ص ١٨٤ ج١) وكذلك رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢٢٥ ورسالة في الفاعل الحق الأول التام ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٣) سورة فاطر آية ٤١.

(٤) د. أبو الوفا التفتازاني - الإنسان والكون - ص٥٦.

ويقوم هذا الدليل عند الكندي على أساس فرض مسبق وهو أنه يستحيل وجود مالا نهاية له بالفعل جسما كان أم زمانا أم حركة، فكل ما خرج إلى الفعل متناه، وأن اللاتناهي يستحيل في الموجودات الحادثة التي خرجت إلى الفعل. وأن معنى اللاتناهي بالنسبة للموجودات الفعلية الحادثة لا يمكن أن يكون سوى قبولها للزيادة دائما وان هذه الزيادة مهما استمرت فإنها لا تجعل الأشياء لا متناهية بالفعل.

يقول الكندي: «فأما ما سألت عنه إذا كانت الأعداد بلا نهاية فيمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية أم لا؟ فإن هذا القول ليس بحق، لأن الأعداد متناهية وإنما يعرض لها أن تسمى بلا نهاية لها عرضاً لا طبعاً، لأن الإعداد إذا كانت تأليف الوحدة أو تركيب الوحدة أو تضعيف الوحدة أو كما شاء قائل أن يقول من ذلك، فإن كل محدود فأضعافه محدودة كائنة ما كانت، فإن إذا قلنا اثنين وهو أول العدد كان الاثنان محدودين فإن قلنا: أربعة التي هي ضعف الاثنين، فإنها محدودة أيضا متناهية، فإن قلنا: ثمانية التي هي ضعف الأربعة فإنها محدودة متناهية؛ وكذلك أي عدد قيل فهو محدود بالفعل فهو إذاً محدود بالطبع».[1]

فكل عدد يمكن أن يزاد إلى مالا نهاية له، إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج إلى الفعل فهو محدود متناه. فالمخلوقات بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجا دائما جل ثناؤه. فهو إذا شاء أن يزيد فيها زيادة لا تقف عند حد، ولكن مهما زادت فهي متناهية بالفعل؛ لأن ما خرج إلى الفعل متناه. يقول الكندي: «وإنما يعرض للعدد أنه يمكن أن يضاعف تضعيفا دائما فذلك يقال: لا نهاية له. أي يمكن أن يزاد على كل عدد مثله إمكانا دائما. إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شيء وقيل فهو محدود بالفعل، فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة، أعني ممكنا أن يزاد فيه أبدا وجميع خلق الله عز وجل معدودات،

(١) الكندي – رسالة العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض، ص ٩٩-١٠٠.

فهي متناهية بالفعل وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً، جل ثناؤه، ما أحب خروجها وكونها، فهي أيضا بالفعل متناهية، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً فمعدود والعدد متناه بالفعل. فهي متناهية بالفعل، وإنما يقال: أنها لا نهاية لها أيضا في القوة ، أي أن الله، جل ثناؤه، يمكن أن يخرجها إخراجا دائما ما أحب جل ثناؤه، وكلما خرج منها شيء فهو محدود، و المحدود متناه [1].

فجرم العالم إما أن يكون حادثا أو قديما، فإن كان حادثا فإن وجوده عن عدم كون، والكون أحد أنواع الحركة، وإذن فحدوث العالم حركة، والحدوث والحركة متلازمان. أما إن كان الجسم قديما ساكنا يمكن له أن يتحرك ثم تحرك بعد ذلك، فمعنى هذا أن الشيء الأزلي يتغير ولكن القديم لا يمكن أن يتغير. وإذا كان الجسم لا يوجد بدون الحركة، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان. وكان زمان الجرم هو مدة وجوده فإنه يلزم عن هذا أن الجرم والحركة والزمان موجودة معا لا يسبق أحدها الآخر. ولما كانت كلها متناهية، فإن مدة وجود العالم متناهية والعالم حادث. يقول الكندي: «وما كان محصوراً في المتناهي فهو متناه بتناهي حاصره – فإذن محمولات الجرم التي لا قوام لها إلا به المحصورة فيه متناهية بتناهي الجرم من كم أو حركة أو زمان الذي هو فاصل الحركة، وجملة ما هو محمول في الجرم فمتناه أيضا، إذ الجرم متناه، فجرم الكل متناه، وكل محمول فيه متناه أيضا»[2].

وإذا كان العالم حادثا له بداية في الزمان، لأنه متناه من كل وجه فلا بد أن يكون له محدث، وذلك طبقا لمبدأ العلية، فالعالم في نظر الكندي حدث حدوثا مطلقا، وابتداع ابتداعا من غير زمان من علة فاعلة قادرة، وهو في رسائله يفرق

---

(١) نفس المصدر السابق – ص ٩٩ – ١٠٠.

(٢) الكندي – رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم – ص ٢٠٧.

بين فعل حقيقي وفعل بالمجاز، ويقسم كل منهما إلى أول وثان لا لشيء إلا لكي يبين أن فاعل الفعل الحقيقي هو الباري فاعل الكل، جل ثناؤه، والفعل الحقيقي بمعناه الأصيل هو الإبداع والإبداع هو إيجاد الشيء من عدم، أو تأيس الأيسات عن ليس، دون أن يلحق الفاعل أي نوع من أنواع الانفعالات أو التأثير(١) فالله هو الواحد الحق المبدع للكل والممسك للكل، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا باد واندثر.

الدليل الثاني : دليل الواجب والممكن

يقوم هذا الدليل على الاستدلال بإمكان الممكنات على وجود الله، فما دام وجود الممكن ليس من ذاته فإنه يستدعي حتما وجوبا بذاته نعني به واجب الوجود وهو الله خالق كل شيء وبه يستمد وجوده، فما حقه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولي من عدمه من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما فلحضور شيء أو غيبته فوجود كل ممكن هو من غيره (٢).

فهو برهان يقوم على تأمل الوجود، وقسمته العقلية إلى الواجب والممكن، و أن الممكن يحتاج إلى علة ليرجح وجوده من عدمه. وأن الواجب هو العلة الأولي لكل وجود. يقول الفارابي «ولك أن تعرض وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود بالذات، و تعلم كيف ينبغي أن يكون علة الوجود بالذات»(٣) ويقول ابن سينا «تأمل كيف لم يحتج بيانا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إن اعتبار حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على

(١) د. عاطف العراقي - مذاهب فلاسفة المشرق - ص٥٦.

(٢) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ص ٢١.

(٣) الفارابي - فصوص الحكم - ص٥٧.

سائر ما بعده في الوجود[1] وإلي مثل هذا أشير في القرآن الكريم {سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ} [2] أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: {أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ}[3].

ويعرف هذا الدليل بالدليل النازل أو الدليل التنازلي، لأنه من وجود واجب الوجود بذاته يعرف عالم المخلوقات، والعقل هنا يتنقل من الأعلى وهو واجب الوجود بذاته أو الله، إلى الأدنى وهو واجب الوجود بغيره أو المخلوقات.

فالمبدأ الأول، واجب الوجود بذاته وما عداه ممكن يستمد منه وجوده، وهو مبدأ لأنه يصدر عنه كل شيء، وأول لأنه سابق أزلا على كل وجود، وهو تام الوجود لأنه واجب الوجود بذاته، وكل وجود فائض عن وجوده. فواجب الوجود: هو الموجود الذي متي فرض غير موجود عرض منه حال.

أما الممكن الوجود: فهو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه فكل ممكن الوجود، أما أن يكون بذاته، وإما أن يكون وجوده بسبب ما فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود، لا ممكنة الوجود وإن كان بسبب فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهذا محال. فيجب إذا أن يكون وجوده مع السبب، فكل ممكن الوجود بذاته، فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره [4] فكل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة فهو يقتضي وجوده شيئا يفيده الوجود، متقدم بالذات. فكل ممكن الوجود، فإنه يجب وجوده بسبب متقدم بالذات فالممكن إما أن يرجع إلى ممكن مثله، يكون علة له بلانهاية وهذا مستحيل، إذ

---

(١) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ص ٥٥.

(٢) سورة فصلت - آية ٥٣.

(٣) سورة فصلت آية ٥٣.

(٤) ابن سينا - النجاة - ص ٢٦٣.

لابد من وجود مغاير لها ولآحادها، وأن يكون خارجا عنها وأن لا يكون ممكنا، إذ لو كان ممكنا لكان منها، هو واجب الوجود.

فالممكن مهما جاز أن يرجع في حدوثه إلى علل ممكنة، فإنه لابد أن ينتهي إلى علة واجبة، لأن العلل الممكنة لا يمكن أ ن تسلسل إلى مالا نهاية، يكون كل ممكن منها علة للممكن الذي يليه، من غير أن يكون لهذه العلل الممكنة علة واجبة في النهاية. لأن هذا إن صح لانعكس على وجود الممكنات أنفسها، وترتب عليه عدم وجودها، وعدم تحققها، ولكن لما كان الواقع الحقيقي المشاهد حصول بعض الممكنات وتحققها، لذلك كان لابد من وجود علة لها مختلفة عنها، وهي واجب الوجود بالذات.

فالممكنات الموجودة تحتاج إلى علل، وأن هذه العلل لا تسلسل إلى مالا نهاية وأنها لا ترتد على نفسها ولذلك فهي تؤدى إلى واجب الوجود، وهو الله تعالى، وهو السبب في وجود الممكن ووجوبه.

الدليل الثالث: دليل الحركة

اهتم ابن رشد اهتماما بالغا بدليل الحركة نلاحظ ذلك في نقده لدليل الواجب والممكن عند ابن سينا وتعديله له. إذ قام النقد والتعديل على ضرورة الوصول من المحرك إلى محرك أول، أي أنه حور مشكلة الممكن والواجب إلى مشكلة الحركة والمحرك

ولعل جذور هذا الدليل نجدها عند ابن طفيل، إذ أقام هذا الدليل على أساس تصوره للحدوث والقدم، فهو يذهب إلى أن الاعتقاد بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد أن لم يكن موجودا يلزم عنه ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، إذ لابد من فاعل يخرجه إلى الوجود. وهذا الإخراج، إخراج العالم من مرحلة اللاوجود إلى الوجود يعد دليلا على حركة العالم.

وهذه الحركة بدورها يلزمها محرك، أي إله.[1]

أما إذا اعتقد بقدم العالم – وهذا ما يرجحه ابن طفيل –بحيث أن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك، أن حركته قديمة لا نهاية لها من حيث البداية، إذ لا توجد بداية زمنية عند القائلين بقدم العالم، نظرا لأن هذه الحركة لا يسبقها سكون. هذه الحركة لابد لها من محرك ضرورة، إذ وجود الحركة يؤدي بالتالي إلى الاعتراف بوجود محرك لها يقول ابن طفيل: إن كل قوة في جسم، فهي لا محالة متناهية، فإذا وجدنا قوة تفعل فعلا لا نهاية له، فهي قوة ليست في جسم. وقد وجدنا الفلك يتحرك أبدا حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا فرضناه قديما لا ابتداء له، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسم ولا في جسم خارج عنه، فهي إذن لشيء برئ عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية. وإذا كان قد تبين في عالم الكون والفساد، أن حقيقة وجود كل جسم إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك فإذن وجود العالم كله إنما هو من استعداده لتحريك هذا المحرك البرئ عن المادة وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال، سبحانه كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به».[2]

فابن طفيل هنا يميز تمييزا حاسما بين حركة الجسم، والحركة التي ليست في جسم، كما يميز بين التناهي الخاص بالأجسام، واللاتناهي الخاص بالحركة، فدليل الحركة دليل استخرجه ابن طفيل من قوله بقدم العالم في حين أنه لا يتعلق بالاعتقاد بحدوث العالم، إلا بطريق غير مباشر. صحيح أن فكرة هذا

---

(١) د. عاطف العراقي – الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل – ص ١٢٩.

(٢) ابن طفيل – حي بن يقظان – ص ٩٦ – ٩٧.

الدليل، دليل الحركة، موجودة من بعض زواياها من افتراض ابن طفيل لحدوث العالم، إذ الخروج من العدم إلى الوجود يعد حركة على نحو ما لكنها واضحة وبارزة وحاسمة في افتراضه قدم العالم، إذ في حالة القدم لا نجد نقلة من العدم إلى الوجود ولكن نجد انتقالا من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل، وهذا الانتقال من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل يتناسب مع الحركة فهي نقلة من مرحلة وجودية إلى مرحلة وجودية أخرى. أما في حالة الحدوث فإننا نجد نقله من مرحلة اللاوجود أو العدم إلى مرحلة الوجود.(١)

فابن طفيل بين لنا أن افتراض الحدوث يؤدي إلى القول بوجود الله، وافتراض القدم يؤدي أيضا إلى القول بوجود الله، معني ذلك أن ابن طفيل يريد أن يقول: إن القول بالقدم لا يعني إنكارا لوجود الله، بحيث لا يوجد تناقض في الجمع بين القول بالقدم، والتدليل على وجود الله. يقول ابن طفيل: «لقد انتهي نظر حي بهذا الطريق (طريق القدم) إلى ما انتهي إليه بالطريق الأول (طريق الحدوث) ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين جميعا، وجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه والاتصال والانفصال والدخول والخروج، هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها.(٢)

فالنظرة في الحركة الموجودة في الكون يؤدي إلى تصور محرك أول لهذه الحركة إذ إن الفلاسفة عندما تصفحوا صور الموجودات، تبين لهم وجوب ارتقاء الأمر في هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل عرى عن المادة، فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد. إذ كان هذا إنما لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل أنه كمال الجوهر الذي بالقوة لا

---

(١) د. عاطف العراقي - الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - ص ١٣٢.

(٢) ابن طفيل - حي بن يقظان - ص٩٧.

من قبل أنه فعل محض. وذلك أنه لما كان الجوهر الذي بالقوة إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر بالفعل، لزم أن ينتهي الأمر في الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض، وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر[١] فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها، أي يكون تحرك الأشياء من غير محرك فالمادة الموضوعة للنجار وهي الخشب لا يمكن أن تحرك نفسها إن لم يحركها النجار. ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات إن لم يحركها البذر.[٢]

وقد تبين في العلم الطبيعي أن كل حركة لها محرك، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جهة ما هو الفعل. وإن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى، فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحريك حين لا يحرك: «فمتى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول. فإن فرضنا أيضًا هذا الثاني يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم في الأول فباضطرار إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل أن هنا محركا لا يتحرك أصلا، ولا من شانه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض».[٣]

فلا بد إذن أن يكون للحركة محرك، هو فعل محض ولا يشوبه قوة أصلا، أي لا يوجد في وقت من الأوقات محركا بالقوة، لأنه إن كان هناك جوهر محرك أو فاعل ليس هو فعل محض، بل تشوبه القوة، فقد لا يحدث عنه تحريك في وقت من الأوقات. ومرد ذلك أن « كل محرك تشوب الأوقات. لأنه إنما يحرك آخر مخرج له من القوة إلى الفعل ويمكن في ذلك القوة جوهره، فقد لا يحرك في وقت من المحرك ألا يحضره»[٤] فما هو بالقوة يمكن ألا يكون موجودا أي يفسد

---

(١) ابن رشد - تهافت التهافت - ص١٠٧.

(٢) ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة ج٣ - ص ١٥٧٠.

(٣) ابن رشد - تلخيص ما بعد الطبيعة - ص ١٢٤.

(٤) ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة - ج٣ ص ١٥٦٦.

في وقت من الأوقات. وهذا ما يدلنا عليه العلم الطبيعي، إذ كل ما يشوب جوهره القوة، فهو كائن فاسد. ولذلك يجب ألا تشوب هذا المحرك قوة أصلا، لا في المكان، ولا في غير ذلك من أصناف القوى، وهذا هو معنى كون الجوهر فعلاً ولما كان سبب القوة هو الهيولي، فينبغي إذن أن يكون المحرك الأول خلو منها إذ كل سرمدي فهو فعل محض. وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة».[1]

فالبحث في أمر المحرك والمتحرك يؤدي إلى القول بالمحرك الأول، فإذا كان كل متحرك إنما يتحرك عن محرك، فمن الضروري أن يكون كل ما يتحرك، إما أن يتحرك عن محرك غير متحرك، وإما أن يتحرك عن محرك متحرك. والفرض الثاني غير مقبول، إذ لو كان متحركا لكان جسما لكان له محرك. وهذا يؤدي الدور إلى غير نهاية فلذلك يلزم ضرورة أن يكون المحرك للمتحرك من تلقائه غير جسم، وغير متحرك أصلا بالذات. فلا بد أن يكون هناك محرك للكل، إليه تنتهي سائر الحركات، وهو محرك غير متحرك أصلا بالذات.[2]

الدليل الرابع: دليل العناية الإلهية

الهدف من هذا الدليل الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجله. ويقوم هذا الدليل على أصلين: أحدهما: أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، وثانيهما: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق[3] فالعالم لم يحدث مصادفة أو وجد بطريقة عارضه، بل وجد متقنا غاية الإتقان ومنظما غاية التنظيم. مما يدل على وجود الله.

(١) نفس المصدر السابق - ص ١٥٦٨.

(٢) ابن رشد - تلخيص السماع الطبيعي - ص ١١٦.

(٣) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١٥٠؛ وأيضا Dr El Ehwany (A - F) Islamic philosophy p 128 - 129.

ونود أن نشير إلى اعتماد معظم فلاسفة الإسلام على فكرة الغائية والعناية الإلهية في تقديم دليل على وجود الله، وهي فكرة نجد بعض جوانبها عند الفيلسوف اليوناني أرسطو الذي قال بالعلة الغائية كعلة رابعة تنضم إلى العلل المادية والصورية، والفاعلة، بالإضافة إلى مؤثرات دينية إسلامية بارزة. فالكون كله سماؤه وأرضه. تسوده الغائية ويعد مظهرا ودليلا على العناية الإلهية.

وقد دللوا على فكرتهم بآيات قرآنية تارة، وبمشاهدات سواء في العلاقة بين كل موجود والموجود الآخر في العالم السفلي، أو في علاقة كل موجودات العالم السفلي، بموجودات العالم العلوي كالشمس والقمر والنجوم، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية، في موجودات عالمنا الأرضي تارة أخرى. وقد ربطوا كل هذا ببعض الأفكار الميتافيزيقية. كفكرة السببية.

فالنظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة، كيف صدر، إذا لا يجوز الصدور عن قصد أو إرادة ولا بحسب طبيعته، ولا على سبيل الاتفاق، ولكنه صدر عن علم وتمثله النظام الكلي، أعني تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل في علم الباري السابق على هذه الموجودات على الأوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات، ويقتضي إفاضة ذلك النظام في جميع الأحوال فعقل ذلك الفيضان منها، وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته[1] فليس هناك - فيما يقول ابن سينا - إلا العلم المطلق بنظام الموجودات، وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب أن يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات.[2]

فالعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف تجب أن تكون أعضاؤه، والسماء كيف تجب أن تكون حركتها، ليكونا فاضلين، ويكون نظام

(١) ابن سينا الإشارات والتنبيهات ص ٢٩٨ - ٢٩٩.
(٢) ابن سينا التعليقات، ص ١٨.

الخير فيهما موجودا من دون أن يتبع هذا العلم شوق أو طلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا وموافقة معلومه لذاته المعشوقة له.[1]

وإذا كانت العناية هي صدور الخير عنه لذاته لا لغرض خارج عن ذاته، وكان الخير ذاته هو عنايته، وهو مبدأ لما سواه فعلمه بذاته أنه خير لهذه الأشياء لأنه لو لم يكن عاقلا لذاته، وعاقلا لأن ذاته مبدأ لما سواه، لما كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام، فيجب أن يكون كل شيء منتظم خيرا لأنه غير مناف لذاته، وليس معنى الخير والنظام في الموجودات إلا أنه غير مناف لذاته.

فالنظام والتدبير في هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له، يقول الكندي: «فإن في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل لأعظم دلالة على مَنْ أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلي أحكم حكمه، ومع كل حكمه حكيم، لأن هذه جميعا من المضاف»[2] ويضرب لنا الكندي أمثلة للعناية والغائية سواء في العالم العلوي أو العالم السفلي تدلنا بغير شك على وجود خالق حكيم، فهو مثلا يري أن قوام الأشياء الموجودة في عالم الكون الفساد يرجع إلى اعتدال الشمس في فلكها بحيث تدنو من مركز الأرض تارة وتبعد عنه تارة يقول الكندي: «فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل فكانت أعلى، لقل إسخانها لهذا الجو، حتى تكون في موضع لو كانت فيه لم يؤثر فينا أثر يظهر، فجمد ما على الأرض كما يكون ذلك في المواضع التي قربت من الأقطاب، فلم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك من الكائنات، كما يكون ذلك في هذه المواضع، ولو قربت جدا لاحترق ما على الأرض ولم يكن حرث ولا نسل ولا

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٨.

(٢) الكندي، رسائل، ص ٢١٤ - ٢١٥.

غير ذلك، كما يوجد في المواضع التي تقرب منها الشمس أكثر»[1].

وما يقال عن الشمس، يقال عن القمر، إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن بل أقرب، لمنع كون السحاب والأمطار لأنه كان يحل البخار ويبدده ويلطفه ولا يدعه أن يجتمع ولا يكثف.[2]

وهكذا يضرب لنا الكندي الكثير من الأمثلة في رسائله المتعددة لإثبات العناية والغائية، وكيف أنهما تؤديان لا محالة إلى وجود خالق للكون. فهو يقول: «فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيطه، وهو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات، الفاعلة القريبة، أعني المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد. وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الإتقان»[3] ويستطرد الكندي في حديثه عن النظام والإتقان في العالم وعن العناية الإلهية بقوله: «إن الباري عز وجل قد صير مخلوقاته، بعضها سواغ لبعض، بعضها مستخرجة لبعض وبعضها متحركة ببعض»[4] ويرى الكندي أنه يجب علينا النظر إلى عظمة الكون ونظامه في جملته، لا إلى ما يكون فيه من عظم شجر أو حيوان من الحيوانات، وهذا موقف الفلاسفة أصحاب العقول النيرة اللذين يتميزون عن غيرهم بالقدرة العقلية، والقدرة على تفهم ما في الكون من عظمة الخالق. معني ذلك أنه يدعونا إلى أن نتأمل النظام الكلي لهذا العالم. وهذا فيه من روح التفسلف بقدر ما فيه من روح النظرة الفنية، بحيث يبدو لنا العالم كائنا واحدا منسجم التركيب يسرى فيه

---

(١) الكندي :رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢٢٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٣١ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٣٦.

(٤) د. عاطف العراقي - مذاهب فلاسفة المشرق - ص ٦٥ - ٦٦.

تيار الحياة، وهذا أكبر شاهد على وجود الله.[1]

فالنظام الموجود في هذا العالم والإتقان الذي بين أجزائه، كل هذا يعد دليلا على أن هناك موجودا تاما كاملا هو الذي يدبر كل شيء بحكمة عظيمة، وهذا المدبر هو الله، فالله هو المبدع والمهيمن على كل ما خلق لذلك فإن الوجود يفني إذا فقد إرادته سبحانه.[2]

ويشبه الكندي عمل الله في العالم بعمل النفس في الجسم فإذا كان النظام الذي نجده في الجسم الإنساني يدل على وجود قوة خفية هي التي تسير الجسم، وهذه القوة الخفية هي النفس، فإن النظام والتدبير الذي نجده في الكون يدل على وجود منظم له. يقول الكندي «السؤال عن الباري عز وجل في هذا العالم، وعن العالم العقلي، وإن كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده؟ هو كالنفس في البدن، لا يقوم شيء من تدبيره إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يعلم البدن إلا بما يرى ما آثار تدبير النفس فيه، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلومًا إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه»[3] فإذا كانت أفعال البدن تدلنا على وجود نفس له تدبره، وتسير كل أموره فالتدبير والتنظيم في الكون يدلنا أيضا على وجود منظم له، وهذا المنظم هو الله سبحانه وتعالى. وهذا الدليل يتعرف على الله بمصنوعاته، وهي طريقة الحكماء فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها

---

(١) د. محمد عبد الهادي أبو ريده، الكندي وفلسفته ص ٨١.

(٢) Sharif (M. M) History Muslim philosopy p.

(٣) الكندي - رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم - ص ١٧٤.

لديه «أي أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات. فهو يعبر عن الطريق الصاعد الذي يعتمد على الصعود من المخلوقات إلى ضرورة القول بوجود خالق أو موجد له[1] قال تعالى: {سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ}.[2]

فإذا نظر الإنسان إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما، وقدر ما، ووضع ما، موافق في جميع ذلك المنفعة الموجودة في الشكل المحسوس والغاية المطلوبة، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة، علم على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وانه لا يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق.

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السماوات له في غير ما آية مثل قوله: {وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ}[3] فإذا تأمل الإنسان هذه الأعمال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب. ورأي الكواكب تتحرك هذه الحركات، وهي ذوات أشكال محدودة. ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة. وحركات متضادة علم أن هذه الأفعال المحدودة، إنما هي عن موجودات مدركة حية، ذوات اختيار وإرادة. ويزيد إقناعا في ذلك إذ يرى أن كثيرا من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الأجساد، التي ههنا لم تعد الحياة بالجملة على صغر أجرامها، وخساسة أقدارها وقصر أعمارها وإظلام أجسادها. وأن الجود الإلهي أفاض عليها الحياة والإدراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع: أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية

---

(١) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٢٢٨.

(٢) سورة فصلت آية ٥٣.

(٣) سورة إبراهيم: آية ٣٢.

مدركة من هذه الأجسام لعظم أجرامها، وشرف وجودها، وكثرة أنوارها»[1] كما قال سبحانه وتعالى {لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ}[2].

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما ههنا، هي غير محتاجة إليه في وجودها علم أنها مأمورة بهذه الحركات، ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنبات والجمادات. وأن الآمر لها غيرها، وهو غير جسم ضرورة لأنه لو كان جسما لكان واحدا منها. وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده. وأنه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال لأنها مريدة ولا منفعة إلى ها لحفظ ما ههنا وإقامة وجوده. والآمر هو الله سبحانه، وهذا كله معنى قوله تعالى {أَتَيْنَا طَآئِعِينَ} (فصلت:١١).[3]

فإننا نظرنا في الموجودات التي لها حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل، لعرفنا أنها من فيض الله، ومن جوده ومن فعله بحيث يمكن القول إنه لا شيء من الأشياء إلا ونري فيه أثر الصنعة بحيث تنتقل من المخلوق إلى الخالق ومن المصنوع إلى الصانع فدليل العناية بوضوح لنا كيفية احتياج جميع الموجودات إلى الله في حين أن الله تعالى غني عن العباد .

فابن طفيل يذهب إلى أن الواحد الحق الموجود الواجب الوجود هو أول الموجودات ومبدؤها وسببها وموجدها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء، والأجسام كلها محتاجة إليه تعالى، ولو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق - تعالى

---

(١) ابن رشد - تهافت التهافت - ج١ - ص ٣١٨.

(٢) سورة غافر آية ٥٧.

(٣) ابن رشد - تهافت التهافت - ص ٣١٩.

وتقدس عن ذلك - لعدمت الأجسام ولعدم العالم الحي بأسره، ولم يبق موجود، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض، والعالم المحسوس، وإن كان تابعا للعالم الإلهي وشبيه الظل له، والعالم الإلهي مستغن عنه، إلا أنه يستحيل فرض عدمه لأنه لا محالة تابع للعالم الإلهي، فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة.[1] ولا شك أن تصور ابن طفيل لثبات العالم وان ثباته راجع لله تعالى الموجود الثابت قد قام على تصوره للعلاقة بين الأسباب والمسببات، وأنها علاقة ضرورية وليست جائزة يمكن انقلابها في أية لحظة فالاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يهدينا إلى التعرف على عناية الله بالكون. إننا إذا وجدنا استمراراً ودواماً في عمل الأجسام الأرضية والأجرام العلوية، فإن هذا الاستمرار أو الدوام لا بد أن يؤدي بنا - فيما يذهب ابن رشد - إلى الاعتراف بإله أتقن كل شيء صنعاً، وهذا أفضل من القول بأنه لا توجد ضرورة الأسباب والمسببات.[2]

وإذا كنا نعتقد بوجود العناية والحكمة فلا بد لنا أيضا الاعتقاد بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، إذ ليس من العقل في شيء أن تنكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية والحكمة. «إذ ينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها. والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية، والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس[3].

هذا بالإضافة إلى أن تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يعد سبيلا للاستدلال على وجود الخالق. والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات فاعل في الغائب لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من

(١) د. عاطف العراقي الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - ص ١٢٩.

(٢) د. نفس المصدر السابق - ص ١٢٩.

(٣) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٢٣١.

قبل الحكم بالشاهد، فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى؛ إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل وإذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه فاعل إلا الله سبحانه أن يفهم نفى وجود الفاعل بتة في الشاهد، إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب. لكن لما تقرر عندنا الغائب، تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواء ليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته[1].

الدليل الخامس: دليل الاختراع

يستند دليل الاختراع إلى مبدأ السببية «فالذي قصده الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه»[2].

ويدخل في دلالة الاختراع وجود الحيوان بأنواعه ووجود النبات والسماوات وهذه الدلالة تنبني على أصلين: الأول هذه الموجودات مخترعة، والثاني: كل مخترع فله مخترع وهذان الأصلان موجودان بالقوة في جميع فطر الناس. فالأصل الأول معروف بنفسه في الحيوان والنبات {إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ}[3] فإننا إذا رأينا أجساما مادية، ثم رأينا الحياة تحدث فيها، علمنا علم اليقين أن هناك موجودا أوجدها، فلكل شيء سبب، ولا شيء يحدث اتفاقا أو عن مصادقة، أما السماوات فنحن نعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة فإذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الثاني الذي يري أن كل مخترع له مخترع صح لنا أن للموجود فاعلا مخترعا له.

لذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر

---

(١) نفس المصدر السابق - ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٩٣.

(٣) سورة الحج آية ٧٣.

الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع يقول الله تعالى {أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ}(١) أما الآيات التي تشير إلى دلالة الاختراع فمنهما قوله تعالى: {فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ۝ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ۝}(٢) وقوله تعالى: {أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ}(٣).

وإذا كان ابن رشد يذهب إلى أن دليلي الاختراع والعناية هما الطريق الشرعي الذي دعا إليه الشرع واعتمده الصحابة، فإن ذلك لا يؤدي إلى القول بأنه وقف عند حدود الخطابيين عندما يقفون عند الآيات القرآنية وحدها. بل حاول استخلاص العناصر الفلسفية العقلية من هذه الآيات القرآنية وحدها. ويرتفع إلى مستوى أهل البرهان. فإذا كانت توجد في الكتاب العزيز الطرق الثلاث(٤) الموجودة لجميع الناس فإن ابن رشد يريد الارتفاع عن طريق كل من الخطابيين وأهل الجدل، حتى يصل إلى البرهان: يقول ابن رشد: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم.(٥)

وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، كان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف

---

(١) سورة الأعراف آية ١٨٥.

(٢) سورة الطارق آية ٦.

(٣) سورة الغاشية آية ١٧.

(٤) الخطابية والجدلية والبرهانية هي الطرق الثلاث، انظر فصل المقال ص ٣٠ – ٣١.

(٥) ابن رشد – فصل المقال – ص ٢٢.

القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي.[1]

وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه. فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات، ودلالة الصنعة فيه - فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع - فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات، على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية.[2]

وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات، واعتبار لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، حذرنا منه وعذرناهم.

وأما من نهي عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.[3]

الدليل السادس: دليل الوحدة والكثرة:

يقوم هذا الدليل على إثبات أن وحدة الأشياء التي نراها فيها، مع أنها بطبعها متكثرة، هي ليست من الأشياء بل من موجد أو معط للوحدة هو الله.

---

(١) نفس المصدر السابق - ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ٢٣ - ٢٤.

(٣) نفس المصدر السابق - ص ٢٨، ٢٩.

فالأشياء عند الكندي وحدة وكثرة معا، واشتراك الأشياء في كل محسوس وما يلحق المحسوس بعلة. وهذه العلة لا يمكن أن تكون من ذات الأشياء، بل هي مباينة للأشياء وأقدم وأرفع وأشرف من جميع الأشياء المشتركة في الكثرة والوحدة.

كذلك هذه العلة ليست مشاركة للأشياء، لأن المشاركة تكون في المشتركات بعلة خارجة عنها، فإن كان كذلك خرجت العلل بلانهاية، ولا نهاية في العلل ممتنع، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية له.

كذلك هذه العلة ليست واقعة في جنس الأشياء، أي ليست مجانسة لها، لأن اللواتي من جنس واحد ليس منها شيء أقدم من الأخرى بالذات، ولكن العلة أقدم من المعلول، فهذه العلة ليست مجانسة للأشياء.

فقد تبين أن للأشياء جميعا علة أولي غير مجانسة، ولا مشاكلة، ولا مشابهة، ولا مشاركة للأشياء، بل أعلى وأشرف وأقدم منها، وهي سبب كونه وثباتها.[1]

يقول الكندي: «إن كل ما كان في شيء بعرض فمعرضه فيه غيره، ولا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى ما لانهاية بالفعل، أي أن نقول إن هذا المعطي للوحدة هو الآخر له معط آخر وهكذا إلى ما لا نهاية بالفعل، فلابد من الوصول إلى علة أولي أعطت الوحدة في الأشياء هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره، ولا تسلسل، فكل قابل للوحدة إذن معلوم. والواحد الحق هو العلة الأولي، وإذن فكل واحد غير الواحد هو واحد بالمجاز...[2]».

والكثرة جماعة وحدانيات فإن لم تكن لم تكن وحدة لم تكن كثرة، وتهوى كل كثير هو بالوحدة، وأن الوحدة تفيض عن الواحد الحق الأول، وكل متهو مبدع وعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول. فالله يبدع الموجودات بعد أن لم تكن، وفي إبداعه لها متكثرة، يعطيها التهوى أو الوحدة أو الرباط الذي يجعلها

---

(١) الكندي الرسائل ج١ ١٤١ - ١٤٢.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٦١.

موجودة وبدونه تدثر.

فالعالم وحدة لأن أجزاءه مترابطة، غير أن الوحدة فيه تحتاج إلى موجد، ولابد من الوصول إلى علة أولى أعطيت الوحدة في الأشياء، هي الواحد الحق[1] يقول الكندي: «فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات، فيها الوحدة والكثرة معا وكانت الوحدة جميعها أثرا من مؤثر عارضا فيه، لا بالطبع وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطرارا فباضطرا إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة، فإذن تهوى كل كثرة هو بالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا هوية لكثير بتة. فإذن كل متهو إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن، فإذا فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو التهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها فإذن علة التهوى هي من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد، والذي يهوى ليس هو لم يزل والذي هو ليس هو يزل مبدع، أي تهويه عن علة، فالذي يهوى مبدع؛ وإذ كانت علة التهوى الواحد الحق الأول، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول، والعلة والتي منها مبدأ الحركة أعني المحرك مبدأ الحركة، أعني المحرك، هي الفاعل. فالواحد الحق الأول، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى - أي الانفعال - فهو المبدع جميع المتهويات؛ فإذا لا هوية إلا بما فيها من الوحدة، وتوحدها هو تهويها فبالوحدة قوام الكل، ولو فارقت الوحدة عادت ودثرت، مع الفراق بلا زمان، فالواحد الحق إذن هو الأول، المبدع الممسك لكل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا باد ودثر».[2]

الدليل السابع: دليل المادة والصورة:

يقوم هذا الدليل على فكرة المادة والصورة وكيفية تعلق الهيولي والصورة.

---

(١) الأهواني - الكندي فيلسوف العرب - ص ٢٩٥.

(٢) الكندي الرسائل - ج ١ - ١٦١ - ١٦٢.

وهو دليل قال به ابن طفيل في قصته «حي بن يقظان» فقد تتبع حي بن يقظان صورة صورة ورأى أنها كلها حادثة وأنها لابد لها من فاعل، ثم إنه نظر إلى ذوات صورة، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها وإنما هي لفاعل بفعل بها الأفعال المنسوبة إليها.(١)

الصورة لا يصح وجودها إذن إلا عن فاعل مختار، إذ كل حادث له محدث، ومن هنا كانت الموجودات كلها مفتقرة في وجودها، إلى هذا الفاعل، وبحيث لا يقوم شيء منها إلا به، فهو علتها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود، أي سبقها العدم، أو كانت قديمة أي لا ابتدأ لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم إطلاقا أنها في الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو في ذاته غني وبريء منها.(٢)

والدليل على ذلك أن قدرته وقوته غير متناهية، أما جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها، على أي صورة من صور التعلق، تعد متناهية ومنقطعة فابن طفيل هنا يفرق تفرقه حاسمة بين الله (العلة والدوام والغنى واللاتناهي) وبين الموجودات (المعلول والانقطاع والحاجة والتناهي).

معني هذا أن ابن طفيل يقيم دليله على مجموعة من الأفكار التي تتسلسل كل فكرة عن الأخرى على النحو التالي:

جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة.

كل مادة تفتقر إلى الصورة

الصور لا يصح وجودها إلا عن فاعل.

---

(١) ابن طفيل - حي بن يقظان - ص ٩١ - ٩٣.

(٢) نفس المصدر السابق - ص ٩٧ - ٩٨.

جميع الموجودات تفتقر في وجودها إلى الفاعل [1].

الدليل الثامن: دليل التناسل (دوام الحياة)

وبالإضافة إلى تلك الأدلة هناك دليل نجده عند ابن سينا يدلنا على مدي تأثر ابن سينا بالأدلة الشرعة الدالة على وجود الله وهو دليل التناسل، وهو دليل لم يستقه ابن سينا من التراث الفلسفي السابق عليه بل هو دليل استمده ابن سينا من القرآن الكريم والآيات القرآنية الدالة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: {وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا} [2] وقوله تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً} . [3]

ويقول ابن سينا: «ثم أول ما يجب أن يشرع فيه هو أمر. التزويج المؤدي إلى التناسل، وأن يدعوا إليه ويحرض عليه، فإن به بقاء الأنواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى» [4] هكذا نرى لدي فلاسفة الإسلام جانبا دينيا واضحا يتمثل في تأثرهم بالأدلة القرآنية، بالإضافة إلى جانب عقلي متمثل فيما اعتمدوا عليه من أفكار ومبادئ استقوها من التراث الفلسفي اليوناني مدللين بذلك على إمكانية الجمع بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين.

---

(١) د. عاطف العراقي – الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل – ص ١٣٦.

(٢) سورة النحل آية ٧٢.

(٣) سورة النساء – آية ١.

(٤) ابن سينا – الشفاء الإلهيات ج٢، م ١٠ ف ٤ ص ٤٤٨.

الفصل الثالث





أولاً: التمهيد

خلع فلاسفة الإسلام العديد من الصفات على الله سبحانه وتعالى وهذه الصفات تؤكد على أنه سبحانه وتعالى يختلف عما عداه من مخلوقات فالباري جل جلاله مباينا لجميع ما سواه بآنيته وذاته وذلك لأنه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في آنيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازاً. ومع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ من هذه الألفاظ المتواطئة عليه. ولذلك كان من الواجب الضروري أن يعلم أن مع كل لفظه ـ تقولها في شيء من أوصافه معنى بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة، وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه. وإذا قلنا إنه حي علمنا أنه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الأمر في سائرها.[1]

ويردد القرآن الكريم الكثير من الصفات في كثير من آياته فصفة الحياة، و العلم، والإرادة، والقدرة، والسمع والبصر هي الصفات التي جاء في القرآن وصف الله الخالق بها، وليس لنا أن نتوهم من كون الله حيا، عالما، مريدا، قادراً، سميعا وبصيرا أو متكلما من أن بين الخالق والمخلوقات مماثلة أو مشابهة ما، فإنه لا مماثلة أو مشابهة بين الخالق وأحد من خلقه قال تعالى {لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ}[2] وقوله تعالى {أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ}[3]. ولذلك لا ينبغي أن نصف الله تعالى بصفات المخلوقين بعد أن نزه الله تعالى نفسه عن ذلك بقوله

(١) الفارابي : الجمع بين الحكيمين ص ٢٦.

(٢) سورة الشورى آية ١١

(٣) سورة النحل آية ١٧

{سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ}[1].

والله منزه عن المادية والجسمية وعن الزمانية، والمكانية، وعن الحدوث والفناء، عن التغير والتحول، فهو الواحد الأحد، الأول والآخر، والظاهر والباطن، الحي القيوم، السميع البصير، الحكم والعدل، الغنى المغنى النافع الضار، المعز المذل، الرحمن الرحيم خلق الكون وأبدعه ورعاه بكرمه وعنايته لا وجود له بدونه ولا بقاء له بغير تدبيره وحكمته، مالك الملك ورب السموات والأرض.

والله تعالى منزه عن كل صفة من صفات النقص التي تراها قد تعترى الإنسان، وذلك كالموت والنوم والنسيان والغفلة والخطأ، فكل هذا وما إليه بسبيل منفى عن الخالق جلا وعلا ـ وقد صرح القرآن الكريم بذلك في أكثر من آية قال تعالى {وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ}[2] وقال تعالى {لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى}[3] وقال تعالى{لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ}[4] فلو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو سهو أو نسيان لاختلت الموجودات، فالموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال أو فساد وقد نبه سبحانه على هذا المعنى من غير ما آية قال تعالى {إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ}[5] وقال تعالى {وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ}[6] وتدلنا أسماء الله الحسنى على الكمال والجلال ـ فيما يرى الفارابي ـ دون أن تؤذن بشيء زائد عن الذات وهى تعبر عن علاقة الباري جل شأنه بمخلوقاته.[7]

فالله هو حصن العز الذي لا يرام وهو ولى الخيرات وقابل الحسنات وهو

---

(١) سورة الصافات آية ١٥٩

(٢) سورة الفرقان آية ٥٨

(٣) سورة طه آية ٥٢

(٤) سورة البقرة آية ٢٥٥

(٥) سورة فاطر آية ٤١

(٦) سورة البقرة آية ٢٥٥

(٧) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٧ - ١٨.

ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض والموفق للصالحات، والسائس للحق مبدع الرحمة والحارس من الزلل.[1]

والصفات على أربعة أصناف ـ كما ذكر ابن سينا ـ **أحدهما** كما يوصف الإنسان بأنه حيوان أو جسم. وهذه الصفة ذاتية له وشرط في ماهيته. وليست هذه الصفة له بجعل جاعل، بل هي ذاتية له فلا سبب لكونه صفة له وذلك مطرد في جميع الذاتيات. **والثاني** كما يوصف الشيء بأنه أبيض فإنه صفة عرضية ويوصف الشيء بالبياض لوجود فيه وهو غير ذاتي له. **والثالث** كما يوصف بأنه عالم فإن العلم هيئة موجودة في النفس معتبراً معها الإضافة إلى أمر من خارج وهو المعلوم. فالعلم أمر من خارج كالبياض في الجسم إلا أنه يخالف البياض. فإن الأبيض لا يعتبر بالبياض مضافا إلى شيء من خارج. والعالم يعبر بهيئة العلم مضافا إلى أمر من خارج وهو المعلوم. **والرابع** مثل الأب واليمين، فإن الأبوة ليست هي هيئة توجد في الإنسان ثم تعرض لها بالإضافة كما كان في هيئة العلم. وكذلك الأمر في التيامن بل هما نفس الإضافة لا هيئة تعرض لها الإضافة».[2]

وها هنا صفات خارجة عن هذه الأربعة وهى بالحقيقة لا صفتيه كما يوصف الحجر بالموات، فليس الموات إلا امتناع وجود الحياة في الحجر.[3]

فواجب الوجود ليس له صفات ذاتية أو عرضية بل هي صفات إضافية إذ الموجودات كلها عنه وهو معها أو متقدم عليها على اعتبارين مختلفين فإن المعية هي نفس الإضافة، والتقدم نفس العلية. وهذه الموجودات إضافة وأيضا له صفات عدمية أي صفات سلبية. فمن الطبيعي أن تدرك هنا أن كل صفاته

---

(١)رسائل الكندي : رسالة في العلة الأولى ص ١٥٠ وما بعدها.

(٢) ابن سينا : التعليقات ص ١٨٧.

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٨٧.

يمكن أن تصنف سلباً وموجباً أو هما معاً.[1]

فصفات الله سبحانه وتعالى إذن ترجع إلى السلب أو الإضافة [2] أو مركب منهما، كالوحدة معناها أنه موجود لا شريك له أولا أجزاء له وأزلي أي أنه لا أول له، فأنا نسلب عنه الحدوث وكل وجود متعلق بالزمان وإذا قيل عقل وعاقل ومعقول لا يعنى بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها. وإذا قيل إنه قادر لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه، وإذا قيل إنه جواد عناه من حيث الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته وإذا قيل : خير لم يعنى إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب. أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذه إضافة فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه.

فالأول لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية، ولا كمية له، ولا أين له ولا متى له ولا ند له، ولا شريك له ولا ضد له، تعالى وجل وأنه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، بل هو إنما عليه الدلائل الواضحة، وأنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الأنية بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلها إليه، فإن كل شيء منه، وليس هو مشاركا لما منه، وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الأشياء بعده.[3]

ويذهب ابن طفيل إلى مثل ما ذهب إليه ابن سينا، فالصفات الإلهية على نوعين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة الحكمة وإما صفة السلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو بعيد فابن طفيل كان حريصا

---

(1) Arberry (A.J) A vicenna on theology .

(٢) الإضافة : معنى عقلي ليس له وجود إلا في ذات النشئ.

(٣) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ، جـ ٢ م٨ ف٥ ص٣٥٤.

غاية الحرص على تنزيه الله وتجريده عن كل الصفات الحسية والجسمانية حتى لا يقع في التشبيه فصفات الثبوت يشترط فيها التنزيه، حتى لا يكون منها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة، بحيث لا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هو حقيقة ذاته.[1]

وهكذا نجد صفة الثبوت وصفة السلب لا تتكثر بها ذاته تعالى بل ترجع كلا إلى معنى واحد هو حقيقة ذاته. «فلا ينكر كون تلك الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة من غير أن تكون الذات متكثرة بتكثير تلك الصفات».

فلا يجوز أن يكون الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه له معان كثيرة كل واحد منها غير الآخر. فلا الحياة منه غير العلم، ولا الإرادة مغايرة لعلمه بل العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له. وهذه الإرادة نفسها تكون جودا ـ فصفات الأول الحق لا يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه.[2]

فالصفات عين الذات الإلهية لأنها وحدة واحدة فكله سبحانه وتعالى علم وكله قدرة وكله حياة وكله سمع. فكل صفة أو قدره أو كمال فيه هو عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تنضاف إليه فقوته كنحو قدرته، وقدرته كنحو إرادته، وإرادته كنحو حكمته فكل واحد من هذه القوى في غاية التمام فمتى أراد قدر، ومتى قدر قوى وكلها بغاية الحكمة».[3]

---

(١) ابن طفيل : قصة حي بن يقظان ص ٣٧.

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ٢ ص٣٦٨.

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٢٦٠.

ثانياً: الصفات الإلهية عند فلاسفة الإسلام.

١- صفة الوحدانية

ويرجع اهتمام فلاسفة الإسلام بصفة الوحدانية - إلى أن أكثر الصفات التي تثبت لله تعالى إنما تترتب إلى حد كبير على القول بوحدانية الله - وإن كان الفارابي في أكثر الأحيان يتحدث عن وحدانية الله بعد أن يذكر بعض صفات الله الأخرى كالخلو من العدم والضد وغير ذلك من صفات - وكل ما يتصف بالوحدانية فقد استمد وحدانيته من الله - مبدأ كل وحدانية - فسائر الوحدانيات إنما هي ثانوية فكأنها مستعارة أو مجازية.[1]

فالكندي في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى بعد أن يبين المعاني التي تدل على الواحد يؤكد على وحدانية الله ببيان أنه لا يشبه أي شيء آخر فهو يقول: «إن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا تحلل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غير. بل هو واحد مرسل، ولا يقبل الكثير، ولا هيولى ولا صورة ولا ذو كمية ولا ذو كيفية ولا ذو إضافة ولا موصوف بشيء من باقي المقولات. ولا ذو جنس ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحد بالحقيقة. فهو إذن وحدة فقط محض أعنى لا شيء غيره وحده. وكل واحد غيره فمتكثر. إنه الواحد بالذات الذي لا يتكثر البتة بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ولا ينقسم بنوع من القسمة أو التكثر بتة».[2]

ولا يكتفي الكندي بإثبات الوحدة من جهة النظر إلى الله من جهة ذاته، بل تراه يحاول أن يؤكد على وحدانية الله عن طريق محاولة إثبات أنه يختلف في ذلك

---

(١) د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ٩٩.

(٢) الكندي: الرسائل ص ١٤١.

عن بقية الموجودات المخلوقة أي عدم الشبه بينه تعالى وبين خلقه.فنجده في رسالته في وحدانية الله وتناهى جرم العالم يتطرق مباشرة إلى بيان أن المحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً، فإن كان كثيرا فهم مركبون لأن لهم اشتراكاً في حالة واحدة لجميعهم، أي لأنهم جميعا فاعلون والشيء الذي يعمه شيء واحد. إنما يتكثر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال ما، فإن كانوا كثيرا ففيهم فصول كثيرة، فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم .. والمركبون لهم مركب، لأن مركبا وتركبا من باب المضاف، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل. فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول وإن كان كثيرا ففاعل الكثير كثير دائما، وهذا يخرج بلا نهاية وقد اتضح بطلان ذلك، فليس للفاعل فاعل. فإذن ليس كثيراً بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه، لان الكثرة في كل الخلق موجودة وليست فيه بته ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم». [1]

والحق أن الكندي في استدلالته على الوحدانية كان متأثرا ببعض جوانب فلسفة أرسطو، إلى جانب الأسس الدينية الإسلامية والمتمثلة بالآيات القرآنية الثلاث. قوله تعالى {لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا} [2] وقوله تعالى {مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾}. [3] وقوله تعالى { قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾}. [4]

وهذه الآيات مضمونها وفحواها واحد إلى حد كبير، وقد أخذ الكندي

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٠٧.

(٢) سورة الأنبياء ٢٢.

(٣) سورة المؤمنون ٩١.

(٤) سورة الإسراء ٤٢.

منها الدليل على وحدانية الله أقصد دليل التمانع أو التغالب، وهو دليل مشهور عند متكلمي الإسلام إلا أن الكندي أضاف إليه مبدأ فلسفيا وإن كان فيه قليل جدا من التفلسف، وتكرار لبعض الألفاظ والصفات دون مبرر.(١)

فلمْ يقف الكندي وحده عند تلك الآيات بل سبقه إليها متكلمي الإسلام وأوردها ابن رشد أيضا وأخذ في بيان مدلول كل آية متجاوزاً بذلك النطاق الجدلي عند المتكلمين ووصوله إلى النطاق الفلسفي البرهاني.

ومدلول الآية الأولى مغروز في الفطر بالطبع. «وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان، كل واحد منها فعله فعل صاحبه، فلا يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة، لأنه لا يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ـ إن فعلا معا ـ أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر معطلا، وذلك منتف في صفة الآلهة».(٢)

والآية الثانية رد على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال التي لا يكون بعضها مطيعا للبعض ألا يكون عنها موجود واحد. ولما كان العالم واحداً وجب ألا يكون عن آلهة متفننة الأفعال»

أما الآية الثالثة فهي كالآية الأولى، أي أنها تحاول البرهنة على امتناع وجود إلهين فعلهما واحد، «إذ لو كان هناك آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الإله الموجود، حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه. فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة. فإن المثلين لا ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة، لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب، أعنى لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد كما لا يحلان في محل واحد، إذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل.(٣)

---

(١) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٧٦.

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٧.

(٣) المصدر السابق ص ١٥٦.

ويفرق ابن رشد بين العلماء والجمهور في هذا الدليل، أي دليل الوحدانية باعتبار أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك.[1]

والحقيقة أن ابن رشد لم يقف عند مجرد التفسير الديني للآيات بل تجاوز النطاق الجدلي للمتكلمين ووصل إلى النطاق الفلسفي البرهانى. متأثراً في ذلك بأرسطو وذلك واضح في آخر تفسيره لما بعد الطبيعة إذ يقول : «إن كانت المبادئ الأولى للعالم مبادئ مختلفة، فالمبادئ التي هاهنا لا يمكن فيها خير السياسة، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره، كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتدال ولذلك قال أرسطو لا خير في كثرة الرؤساء بل الرئيس واحد.[2] بل يذكر أيضاً في مقالة اللام «وليس كونه واحداً (أنه) دال على مقداره لكن معنى البساطة له في نفسه».[3]

وهكذا تبين لنا كيف ربط ابن رشد بين هذا القول وبين قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا} «وعليه فيكون الدليل الذي يؤخذ منها هو الدليل الذي يقره الطبع والشيء لمعرفة الوحدانية لله تعالى».[4]

أما الفارابي وابن سينا فقد سلكا مسلكا مغايراً للكندي وابن رشد حينما ذهبا إلى إثبات الوحدانية على أساس برهان الواجب والممكن فواجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء، فلا شيء سواه واجب الوجود، وإذ لا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ الوجود لكل شيء يوجبه إيجابا أوليا أو بواسطة، وإذا كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو أول. ولا نعنى بأول معنى

(١) المصدر السابق ص ١٥٦.

(٢) أرسطو : تفسير ما بعد الطبيعة مقاله اللام ص١١.

(٣) المصدر نفسه ص ١١.

(٤) محمد يوسف موسى : ابن رشد الفيلسوف ص ٥١.

ينضاف إلى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده، بل نعنى به اعتبار وإضافته إلى غيره.(١)

فالحقيقة التي له ليست لشيء غيره، ولا يقبل التجزىء، كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية، وهو لا يتكثر بوجه من الوجوه، وأن ذاته وحداني صرف محض حق. فليس للمبدأ الأول شيء من المقومات أصلا، فهو وحدة مجردة وبساطة محضة لا كثرة ولا اثنينية.

فالباري أحدى الذات وفعله إحدى الذات ليس لداع وقصد فلا شيء يحصل فيه بوجب اثنينية وكثرة. وصدور الفعل عنه على سبيل اللزوم، ولا يصح أن يصدر عنه شيء على سبيل اللزوم إلا واحداً. فإن لازم الواحد واحد. ولابد من أن تكون ههنا كثرة، فيجب بالضرورة أن تكون الكثرة في اللازم عنه. ولا كثرة في الفعل الأول واللازم عنه إلا على وجه التثليث المذكور. وهو أنه بما يعقل الأول يلزم عند عقل، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه فلك. فواجب الوجود يمتنع عنه التكثير.(٢)

فلا يصح في واجب الوجود الاثنينية، فإنه لا ينقسم لأن المعنى الأحدي الذات لا ينقسم بذاته فان انقسم هذا المعنى وهو وجوب الوجود. فإما أن يكون واجبا فيه أو ممكنا أن ينقسم وكلا الوجهين محال في واجب الوجود. فإنه غير واجب فيه أن ينقسم اثنين، لأنه بذاته واجب ولا علة له في وجوده، فهو إحدى الذات والإمكان منه أبعد.(٣)

وينفى ابن سينا التعدد ويرى أن العقل والإرادة والقدرة وغير ذلك من الصفات ليس شيئا زائدا على ذات الوجود، فهو واحد من جهة تمامية وجوده،

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ٢ م٣ ف٤ ص ٣٤٣.

(٢) ابن سينا : التعليقات تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ٥٤.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٧.

وواحد من جهة أن حده له وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة له. ولا بأجزاء الحدود. وواحد من جهة أن لكل شيء وحده محدثة وبها كمال حقيقته الذاتية وأيضا، هو واحد من جهة أخرى، وهذه الجهة هي أن مرتبته من الوجود وهو وجوب الوجود ليس إلا له.[1]

فالله واحد ووحيد، لا مثيل له، ولا شبيه، ولا ند، ولا يشاركه أحد في ملكه، ذلك أن كل موجود يتميز بوجوده عن غيره، وكل موجود له كيانه الخاص عن كل ما عداه، استقلال الموجود عن غيره وتحيزه يدل على وحدته. إن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه. وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه وهذا المعنى من معاني الواحد يساوي الموجود الأول.[2]

ويربط الفارابي بين التمام والوحدة من حيث أن التمام والوحدة لا يوجدان إلا لواجب الوجود يقول الفارابي «هو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزيء، كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية وإذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين وليس بجسم وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ولا حصلت ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل.[3]

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الله يعد واحدا من جهة أنه لا ينقسم، فالله غير مركب من مادة ومن صورة، كما هو الحال في سائر الموجودات. وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة فإن الله لا ينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة.[4]

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩.

(٢) المصدر السابق ص٩.

(٣) الفارابي : عيون المسائل ص ٥.

(٤) المصدر السابق ص ٨-٩.

فليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه، ولا شيء من جنس وجوده خارجا عنه يوجد لغيره كما يخرج في غيره مثل الإنسان ـ فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه، فواجب الوجود فوق التمام، لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده له وفائض عنه.

٢- صفة البساطة

أول صفة تلزم عن فكرة الواجب الوجود بذاته هي وجوده بذاته لا بعلة أخرى وهذا يعنى أنه بسيط كل البساطة غير مركب أصلا. فواجب الوجود لا يجوز لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود لا أجزائه الكمية ولا أجزاء الحد . والقول سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسم فيدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود، غير الآخر بذاته. وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع.(١)

فواجب الوجود ليس فيه تركيب لا من أجزاء مادية ولا من هيولى وصورة، ولا من جنس وفصل، ولا من جوهر وعرض فإن مقتضى العلة الأولى أن يكون بسيط من كل وجه. فالبسيط ما لا أجزاء له أصلا وهو الباري تعالى.

والله بسيط صمد ليس مؤلفا، وهو سبحانه ليس بصورة إذا فهمت الصورة من خلال المادة.(٢)

ويدعم ابن سينا كلامه بالحجتين التاليتين فيفرض حينا : أن الأجزاء أقدم بالذات من الكل. وحينا آخر : أن الكل أقدم بالذات من الأجزاء.

أ- الأجزاء أقدم بالذات من الكل

فإذا افترضنا واجب الوجود ذا أجزاء أو مبادئ، وكانت الأجزاء بالذات

---

(١) ابن سينا : النجاة الإلهيات ص ٣٧١ .

(٢) الفارابي : فصوص الحكم ص ٧٥.

أقدم من الكل، فمعنى هذا أنه يجوز أن ينفرد كل جزء بالوجود. مع عدم صحة وجود الكل بدونه الأجزاء وأن لكل جزء من الأجراء ذات مغايرة لذات أي جزء آخر. من ناحية أول ومغايرة لذات المجتمع من هذه الأجزاء من ناحية أخرى.[1]

وذلك لأن كل ما هذه صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر، ولا ذات المجتمع وعندئذ سنجد أنفسنا إزاء هذين الاحتمالين:

أولا : إما أن يصح لكل جزء من الأجزاء وجود منفرد، دون أن تصبح للمجتمع منها وجود من دونها ـ ومعنى هذا أن المجتمع هي الأجزاء واجب الوجود بهذه الأجزاء وليس واجب الوجود بذاته. يقول ابن سينا «فإما أن يصلح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود.[2]

ثانيا : إما أن يصلح لبعض هذه الأجزاء وجود منفرد دون بعضها الآخر وعندئذ لا يصح للمجتمع من هذه الأجزاء وجود منفرد وأيضا ولا يمكن له أن يكون واجب الوجود وذلك لأن بعض الأجزاء الأخرى بحاجة إلى هذا الوجود المنفرد.

وقد رأينا أن المجتمع من الأجزاء لا يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته حينما كانت جميع الأجزاء ذات وجود منفرد، ولهذا فإنه من باب أولى أن لا يكون المجتمع من الأجزاء واجب الوجود حينما تكون بعض الأجزاء بحاجة إلى وجود منفردة.

وظاهر أن الاحتمالين يؤديان إلى كون الواجب المركب معلولا لا واجب لتوقفه حينئذ على وجود جميع أجزائه، وهى مغايرة له، وإنما يكون الواجب في

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٣٧١.

(٢) د. حمودة غرابة : بين الدين والفلسفة من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢ ص٨٧.

هاتين الحالتين هو ما يجوز انفراده بالوحدة، وحدة من غير أن يتوقف على غيره ـ فالواضح أنه لا يجوز لتلك الأجزاء أن تفارق المركب في الوجود ولا المركب أن يفارق أجزاءه، بل يكون وجود كل متعلقا بالآخر، وليس واحد منها أقدم بالذات من الآخر حتى يكون علة.[1]

ب – الكل أقدم بالذات من الأجزاء

وليس يمكننا أن نقول ـ كما ذكر ابن سينا : أن الكل أقدم بالذات من أجزائه، لأنه إما أن يتأخر عنها أو يصاحبها وعلى ذلك فليس شيء من الكل أو أجزائه بواجب الوجود، بل تكون العلة الواجبة للوجود توجب أولا الأجزاء ثم توجب الكل فيكون المركب مستفيد الوجود من الغير. وهذا يؤدى أيضا إلى كونه معلولا لا واجبا والغرض أنه واجب وإذا بطلت هذه الاحتمالات جميعها بطل كونه مركب وثبت أنه بسيطا.وبذلك يتضح لنا : أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم، ولا صورة جسم. فالواجب ليس بجسم لان كل جسم محسوس[2]. فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالنسبة المعنوية إلى هيولى وصورة. وأيضا ـ كل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه أو من غير نوعه. إلا باعتبار جسميته وما به الاشتراك غير ما به التميز والخصوصية. ولذلك كان كل جسم مركب. فلو كان الباري جسما لكان مركب فيكون معلولا فالباري ليس بجسم ولا يمكن أن يكون متعلقا بالجسم لأن كل متعلق الوجود [3] بالجسم المحسوس مما يجب به لا بذاته فيكون معلولا فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلولا.

فواجب الوجود ليس بجسم ولا متعلقا به، ولا مادة معقولة لصورة معقولة

---

(١) ابن سينا : النجاة الإلهيات ص ٣٧٢.

(٢) ابن سينا : الإشارات و التنبيهات القسم الثالث تحقيق د.سليمان دنيا ص ٤٧/٤٨.

(٣) المصدر السابق ص ٤٨.

ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا له قسمة في الكم ولا في المبادئ ولا في القول فهو واحد من هذه الجهات.[1]

فواجب الوجود ليس فيه تركيب لا من أجزاء مادية ولا من هيولى وصورة، ولا من جنس وفصل نوعى، ولا من جوهر وعرض فإن مقتضى العلة الأولى أن تكون بسيطة من كل وجه [2] فالبسيط ما لا أجزاء له أصلا وهو الباري تعالى [3].

٣- صفة العلم الإلهي

نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة على هذه الصفة فقال {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ}[4] ووجه الدلالة هو أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أي كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالما به. فالإنسان إذا نظر إلى بيت وأدرك أن الأساس قد صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء».[5]

وقد صرح الشرع أن الله تعالى يعلم المحدثات حين حدوثها يقول الله تعالى {وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ}[6] فبين أنه تعالى عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون. وعالم

---

(١) ابن سينا : النجاة الإلهيات ص ٣٧٢.

(٢) د. يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٥٤.

(٣) د. يوسف كرم ، مراد وهبه ، يوسف شلالة : المعجم الفلسفي حرف الباء ص٤١.

(٤) سورة الملك آية ١٤.

(٥) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٦٠.

(٦) سورة الأنعام آية ٥٩.

بالشيء إذا كان على أنه قد كان. وعالم بما قد تلف في وقت تلفه وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع، لأن الجمهور لا يفهمون من العلم غير هذا المعنى.

وإذا كان هذا هكذا فالكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل، إذ أن إفهام الجمهور لا تفهم وراء ذلك، وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الألوهية عندهم. إذ كان النافي لسعادتهم أن يفهموا من ذلك ما طاقته إفهامهم. ولذلك اضطر الشرع إلى تفهيمهم معان في الباري تعالى بتمثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قوله تعالى {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ}.(1)

بيد أن المرء سرعان ما يتساءل قائلا : إن كانت هذه الأشياء كلها في علم الله قبل أن تكون، فهل هي في حال كونها في علمه. كما كانت عليه قبل كونها أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد؟(2)

ويرفض ابن رشد اعتبار العلم الإلهي بالأشياء كلها قبل كونها وفى حال وجودها علم واحد بعينه، فإنه من البين بنفسه أن العلمين متغايران إذ يعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد، علم واحد بعينه.

فلابد أن تعلم تماما أن الحال في العلم القديم مع الموجودات، خلاف الحال من العلم المحدث مع الموجود. وذلك أن وجود الموجود علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم علة وسبب للموجود. فلو قيل بأنه إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد. كما يحدث ذلك في العلم الحديث وتلزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له ووجب أن لا يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث.

ومصدر هذا الخطأ قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس

(1) سورة يس آية ٧١.

(2) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٨٨-٨٩.

الغائب على الشاهد. وكما لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعولة، أعنى تغيرا لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث معلولة عنه ـ إذ أن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث.

فالعلم القديم يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث وذلك هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به إذ قد أدى البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا. وقد أدى البرهان أيضا إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث. فمن الواجب أن يكون هناك للموجودات علم آخر لا بكيف وهو علم القديم سبحانه.

فمن المستحيل أن يكون علمه على قياس علمنا، لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها. ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنسانا أزليا. والإنسان إلها كائنا فاسدا، فالأمر في علم الأول يقابل الأمر في علم الإنسان، إذ علم الأول هو الفاعل للموجودات وليست الموجودات علة لعلمه.

وكذلك لا يقتسم علم الله الصدق والكذب المتقابلين، بل الذي يقتسم الصدق والكذب هو العلم الإنساني. مثال ذلك أن الإنسان يقال فيه، إما أنه يعلم الغير وإما أنه لا يعلمه على أنهما متناقضان: إذا صدق أحدهما كذب الآخر. أما الله فيصدق عليه الأمران معا. أعنى بذلك أن علمه لا يقتضى نقصا، وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته إلا هو[١].

وليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعددها في العلم الإنساني، إذ يلحقها في العلم الإنساني تعدد من وجهين ! أحدهما من جهة الخيالات، وهذا

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٨٦.

يشبه التعدد المكاني. وثانيهما: تعددها في أنفسها في العقل منا. أي التعدد الذي يلحق الجنس الأول، أي الموجود بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته فإن العقل مثلا هو واحد من الأمر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم، وهو يتعدد بتعدد الأنواع. ومن البين أنه إذا نزهنا العلم الأزلي عن معنى الكلى فان يرتفع عن هذا التعدد ويبقى هنا لك تعدد ليس شأن العقل فينا إدراكه إلا لو كان العلم منا هو بعينه ذلك العلم الأزلي، وذلك مستحيل.[1]

فعلم الله تعالى واحد، وليس معلولا عن المعلولات، بل هو علة لها والشيء الذي أسبابه كثيرة هو كثير. أما الشيء الذي معلولاته كثيرة. فلا يلزم ان يكون كثيرا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة. وعلم الأول لا يشك في أنه قد انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم.[2]

وابن سينا أيضا يفرق بين الله ـ واجب الوجود بذاته ـ وبين الموجودات ـ واجب الوجود بغيره ـ فالله يعلم الموجودات لأنه سببها وعنه أصبحت واجبة الوجود بعد أن كانت ممكنة الوجود.

فالأول ـ كما يقول ابن سينا ـ يعلم الأشياء كلها على ما هي موجودة عليه لأن سبب وجودها هو علمه. والأول يعقل ذاته على ما هو عليه الذاتية مبدأ للموجودات فليس يعقل ذاته أولا، ويعقل أنه مبدأ للموجودات ثانيا. فيكون عقل ذاته مرتبة بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه.[3]

فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها في جوهره أو تتصور في حقيقة ذاته، بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة. وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولأنه يعقل ذاته. وأنه مبدأ كل

---

(١) المصدر السابق ص ١١١.

(٢) المصدر نفسه ص ١١٢.

(٣) ابن سينا: التعليقات ص ١٥٦.

شيء فيعقل من ذاته كل شيء.[1]

فليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، لأن هذا سيؤدى إلى أن تكون ذاته ـ أما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارفة لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال وسبب ذلك أنه لولا هذه الأمور من الخارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزمه عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره تأثير[2].

ولما كان المبدأ الأول هو مبدأ كل وجود، فلابد أن يؤدى هذا إلى القول بأنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها [3].

ولا يجوز أيضا أن يكون واجب الوجود عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها [4] من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصاً. إذ لو قيل أن واجب الوجود يعقل الموجودات تارة عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقلها عقلا زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود، متغير الذات، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وأن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة.

فإثبات تلك الأفعال لواجب الوجود يعد نقصا له تعالى، كذلك إثبات كثير من التعقلات له سبحانه. فإدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ٢ م ٨ ف٧ ص٣٦٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٩

(٣) المصدر السابق ص ٣٥٩

(٤) المصدر السابق ص ٣٥٩.

أنحاء كون الشيء مدركا.

ويقول الفارابي : علم الله تام وكامل لا يحتاج إلى ذات أخرى يستفيد منها أو يستمد منها علمه فالله هو العالم والمعلوم في وقت واحد، مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة.[1] فالله يعلم الأشياء من خلال علمه لذاته والأشياء توجد لوجوده هو ومن تأمله ذاته.

ويقول ابن باجة إن الأول يعلم الجزئيات، وليس علمه شيئا إلا علمه بذاته، فهو يعلم الأشياء لا من الأشياء بل من علمه بذاته الكاملة الوجود.

فالله عالم وأن علمه بذاته فقط، وعلمه هو ذاته، فإنه يعلم جميع الأسباب من جهة علمه بذاته ولكمال ذاته التي بكاملها فاض وجود ذلك الموجود وأنه عالم بما فاض عنه ولعلمه بذاته فيعلم ما يفيض عنه.[2]

فالله يعلم جميع الموجودات التي استفادت الوجود عن كمال ذاته، فهو يعلمها عن علمه بكمال ذاته ـ فهو عالم بجميع ما يفيض عنه على مراتبها ولهذا يعلم الجزئيات الموجودة، فلا تخفى عليه خافية.[3]

فلا مفر من القول بأن الأول يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخص ولا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وهذا العلم والإدراك للموجودات، يكون إدراكا للأمور الجزئية من حيث هي كلية. ويضرب ابن سينا مثالا على ذلك، يوضح به وجهة نظره ويدلل عليها وذلك من خلال نص في غاية من الوضوح والدلالة فهو يقول «كما أنك تعلم حركات السماوات كلها، فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص١١.

(٢) ابن باجة : الرسائل في المعرفة النظرية والكمال الإنساني ص ١٥٩.

(٣) المصدر السابق : رسالة في السعادة الدينية والسعادة الأخروية ص ١٩٩.

جزئي يكون بعينه ولكن على نحو لكي، لأنك تقول في كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق أو متأخر عنه مدة كذا، وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته، ولكنه علمته كليا، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال، لكنك تعلم لحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية.[1]

ويقول أيضاً ابن سينا :«ونسبة الكلى إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا، فإنه تعقل ذاته وما توجبه ذاته، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنه لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود، وأنه عنه، وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاما».

وهذا المبدأ لا يخلو من غموض ـ ذكره ابن سينا نفسه ـ بل أكثر من ذلك أن عده ابن سينا من العجائب التي يحتاج تصورها إلى لطف قريحة.

فواجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته، ويعقل ما بعده من حيث هو علة ما بعده ومنه وجوده. ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا [2]. فعلم الأول هو من ذاته وذاته سبب للأشياء كلها على مراتبها. فعلمه بالأشياء هو نفس وجودها [3]. فهو يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد ويعرف أوقاتها وأزمنتها وإذا

---

(١) ابن سينا كتاب الشفاء الإلهيات جـ ٢ م٨ ف٦ ص٣٦١-٣٦٢.

(٢) ابن سينا : الإشارات التنبيهات القسم الثالث – تحقيق د. سليمان دنيا ص ٢٧٨.

(٣) Arberry (A.J) Avicenna on theoplgy p.37 .

وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها فيستفيد من وجودها علما مستأنفا. وهو يعرف كل شخص على نحو كلى معرفة بسيطة، ويعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلى. فإنه يعرف أشخاص الزمان كما يعرف أشخاص كل شيء على الوجه الكلى الذي لا يتغير البتة. ولا يزول بزواله، ولا يجوز أن يدخل علمه. الماضي والحاضر والمستقبل.[1] فواجب الوجود لو كان علمه زمانيا أعنى مشارا إليه. حتى يعلم أن الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود وغدا يكون موجودا كان علمه متغيرا. فانه كما أن هذا الشيء غير موجود الآن، ويصير موجودا غدا، كذلك العلم به إما أن يعلم كذلك فيكون متغيرا، وإما أن يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم فلا يكون علما. فانه يكون محالا أن يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم بل قد تغير وإما أنه كيف يكون علمه فهو أن يكون بسبب أعنى أن يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلى. وإذا كانت الأشياء كلها واجبة عنده إلى أقصى الوجود فإنه يعرفها كلها ـ إذا كلها من لوازمه ولوازم لوازمه.[2]

فالأول يعرف من ذاته لوازمه ولوازم لوازمه على ترتيب السبب والمسبب، ويعلم أنه كلما كان كذا كان كذا. أي سبب عن ذلك السبب إذ هو مسببه المطلق. فانه يكون عارفا بالأشياء على وجه كلى. يقول ابن سينا: «وكما أنك تعلم حركات السماوات كلها، فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلى. لأنك تقول في كسوف ما : أنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا، أو يكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مرة كذا. وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين، حتى لا تقدر عارضا من عوارض

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات «القسم الثالث» ص ٣٩٦.

(٢) ابن سينا : التعليقات ص١٤.

تلك الكسوفات إلا علمته ولكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها. يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم لجه ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحد بعينه وهذا لا يدفع الكلية أن تذكرت ما قلناه من قبل». [1]

فالأول يعرف هذا الكسوف الجزئي بأسبابه المؤدية إليه ووقته الشخص الذي يكون فيه بأسبابه الموجبة له، ويعرف مقدار لبثه بسببه، ويعرف انجلاءه بالسبب الموجب له، وكل ذلك يعرفه كليا بأسبابه المؤدية إليه الموجبة له قبل الكسوف وعنده وبعده علما واحدا لا يتغير، لأنه كان بسبب. [2]

فابن سينا هنا يجتهد في أن لا يجعل علم الله عرضه للتغير والفساد البتة بأن يجعله زمانيا أو مستفادا من الحس ومن وجود الموجودات. كما رأينا وهو منزه عن ذلك إذ لا يعرف الشيء من وجوده فيكون علما زمانيا ومستحيلا ومتغيراً بل هو من ذاته التي هي سبب كل شيء.

فعلم الباري بالأشياء الجزئية: هو أن يعرف الأشياء من ذاته، وذاته مبدأ لها. فيعرف أوائل الموجودات ولوازمها ولوازم لوازمها إلى أقصى الوجود. فإذا كانت الأشياء الجزئية أسبابا يلزم عنها تلك الجزئيات. ولتلك الأسباب أسباب حتى تنتهي إلى ذات الأول. وهو يعرف ذاته، ويعرفه سبب للموجودات ويعرف ما يلزم عن ذاته، وما يلزم عن لازمه وكذلك هلم جراً حتى ينتهي إلى الجزئي فإنه يعرفه لكنه بعلله وأسبابه.

وهذا العلم لا يتغير بتغير الشخص المعلوم. فإن أسبابه لا تتغير وتكون كلية فابن سينا يذكر في تعليقاته «أننا لو أدركنا هذا الجزئي من جهة علله وأسبابه الكلية، وعلمنا صفاته المشخصة له بأسبابها وعللها الكلية، لكان علمنا

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ٢ م ٨ ف٦ ص٣٦٠-٣٦١.

(٢) ابن سنا : التعليقات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، ص ١١٦ .

هذا كليا لا يتغير بتغير المعلوم في ذاته فان أسبابه وعلله الكلية لا مشخصاته لا تتغير ولا تفسد.(١)

فإدراكه للجزئيات من حيث هي جزئيات ومتغيرة ومقترنة بالزمان مستحيل عليه بل انه يعلمها على وجه كلى يجل عن الزمان والدهر. فالله سبحانه وتعالى مبدأ للكائنات وهو يعلم ذاته من حيث هي مبدأ كذلك فهو يدرك علل الكائنات التي تنتهي إليه من غير شك لعلمه بذاته التي هي مبدأ لها. وكل من يعلم علل الكائنات من حيث هي طبائع فهو يدرك أحوالها الجزئية من التلاقي والتباين، والتركيب والتحلل ويدرك الأحوال التي تحدث معها وبعدها وقبلها، ويعلم الأوقات اللازمة لحدوثها على وجه لا يفوته شيء منها أصلا فلابد إذن أن يحصل عند الباري ـ جل شأنه ـ صورة العالم منذ الأزل، وتكون هذه الصورة حاضرة عنده لا تغيب عنه وتكون منطبقة تمام الانطباق على العالم بأسره كلياته الثابتة وجزئياته المتجددة الخاصة بوقت دون وقت وتكون هذه الصورة بعينها قابلة للانطباق على عالم غير هذا العالم، لو كانت له نفس الظروف والأحوال فتكون كلية. ومع ذلك فهي صورة للجزئي وعلم به، وهذا لا يستتبع شيئا من المحالات في ذاته، فسبحانه جل عن الجسمية والتغير ومع ذلك لا يغرب عنه مثقال ذرة، وكيف يغيب عنه شيء وعنده مفاتيح الغيب التي لا يعلمها أحد إلا هو؟ فالله(٢) أعلم بالغيب، وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم.

فالله (٣) يعلم العالم بجملته وبأجزائه السفلية والعلوية، ليس فيه ما يخرج أن لا يكون الله سبب وجوده وحدوثه، وعن أن يكون الله تعالى عالما به ومدبرا له، ومريدا لكونه. بل كله بتقديره وتدبيره وعلمه وإرادته.

---

(١) ابن سينا : التعليقات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، ص ١١٢- ١١٦.

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ٢ م ٨ فـ٦ ص٣٦٢.

(٣) ابن سينا : رسالة سر القدر ضمن كتاب المؤمل (الرسالة الخامسة).

فالله لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضا عن طبيعة الموجود. والأمر في ذلك بالعكس، ولذلك أدى البرهان إلى أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئي.[1]

وتفصيل ذلك أن الله من جهة أنه يعلم ذاته فقط، يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علة له. مثال ذلك من يعلم حرارة النار فقط لا يقال عنه أنه ليس له بطبيعة الحرارة الموجودة في الأشياء الحارة علم، بل يقال انه هو الذي يعلم طبيعة الحرارة بما هي حرارة. وكذلك الله سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود بإطلاق، والذي هو ذاته. فلذلك كان اسم العلم مقولا على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم. إذ علمه هو سبب الموجود، والموجود سبب لعلمنا فعلمه لا يتصف بالكلى ولا بالجزئي. لأن الذي علمه كلى عالم بالجزئيات التي هي بالفعل بالقوة فمعلومة ضرورة هو علم بالقوة، إذ كان الكلى إنما هو علم للأمور الجزئية. وإذا كان الكلى هو علم بالقوة. ولا قوة في علمه سبحانه فعلمه ليس واضح من ذلك ألا يكون علمه جزئيا، لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله، كما لا يتصف بهما ما شأنه ألا يوجد فيه واحد منهما. فقد تبين إذن وجود موجود عالم لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي فينا ولا يغاير وجوده علمه.[2]

وإذا كانت هذه المسألة قد انحصرت في قسمين ضروريين، أحدهما أن الله لو عقل الموجودات على أنها علة لعلمه للزم أن يكون عقله كائنا فاسدا، وأن يستكمل الأشرف بالأخس. ولو كانت ذاته غير عاقلة للأشياء ونظامها لكان هاهنا عقل آخر ليس هو إدراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ١١- ١٢.

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٨٥.

والنظام، فإن هذين القسمين مستحيلان. ولابد من القول بأن ما تعقله ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذي صارت به موجودة.[1]

ومن الخطأ الذهاب مع الغزالي في قوله بأن الفلاسفة يرون أن الله لا يعلم الجزئيات أصلا. إذ أنهم يذهبون إلى أنه يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ذلك أن علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله بالوجود مقابل لهذا، فإنه علة للمعلول الذي هو الموجود. فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل».[2]

٤- الحكمــــة

أثبت الفارابي لله صفة الحكمة، إذ أن الحكمة تعنى أن يعلم الله بأفضل علم، وإذا كان علم الله يعد علما دائما لا يمكن أن يزول، إذ هو علم بذاته، فلابد أيضا أن تقول إنه تعالى حكيم.

الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الله، وهو لا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الأول. والحكم عند الحكماء وتقع على العلم التام. والعلم التام في باب التصورات أن يكون التصور بالحد وفي باب التصديق أن يعلم الشيء بأسباب إن كان له سبب. فأما ما لا سبب له فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته، كواجب الوجود [3].

فواجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بأسبابه، إذ يعلم كل شيء من ذاته التي هي سبب كل شيء لا من الأشياء التي هي من خارج. فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علم بذاته، فهو حكيم في علمه، محكم في فعله. فهو الحكيم المطلق [4].

---

(١) المصدر السابق ص٨٥.

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ١١.

(٣) ابن سينا : التعليقات ص ٢٠.

(٤) ابن سينا : التعليقات ص ٢١.

فالحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود والحق واجب الوجود بذاته، فالحكيم هو من عنده علم واجب الوجود بالكمال وكل ما سوى واجب الوجود بذاته ففي وجوده نقصان عن درجة الأول بحب يكون ناقص الإدراك. فلا حكيم إلا الأول إذ هو كام المعرفة بذاته [1].

٥- صفـة الحيـاة

والله حي فإننا إذا قلنا عن أنفسنا أننا أحياء حين ندرك أحسن المدركات ونحس بأحسن إدراك فإن الله بالأحرى لابد أن يكون حيا لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك بل أننا إذا كنا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان كالنبات مثلا فأولى بنا أن نضيفها على الله تعالى لأن وجوده أسمى وأرقى وجود.

ويبرهن الفارابي على القول بأن الله حي بالقول بأننا إذا كنا نقول عن أنفسنا أننا أحياء حين ندرك أحسن المدركات ونحس بأحسن إدراك فإن الله بالأحرى لابد أن يكون حيا لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك بل أننا إذا كنا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان، كالنبات مثلا، فأولى بنا أن نضيفها على الله تعالى لأن وجوده أسمى وأرقى وجود. يقول الفارابي «إن اسم الحي كان يستعار لغير ما هو حيوان فيقال على كل موجود كان على كماله الأخير وعلى كل ما بلغ من الوجود والكمال إلى حيث يصدر عنه ما من شأنه أن يكون منه كمال من شانه أن يكون منه. فعلى هذا الوجه إذا كان الأول وجوده أكمل وجود، كان أيضا أحق باسم الحي من الذي يقال على الشيء باستعارة، وكل ما كان وجوده فإنه إذا علم عقل، كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم.[2]

(١) المصدر السابق ص٦١-٦٢.

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٥.

فالواجب حي لأن معنى الحياة إنما يتم بالفعل والإدراك[1] والباري تعالى دائم الفعل والإدراك فهو أولى بأن يكون حيا. ولما كان معلومة قدرته وكان ذلك بذاته صح أن يقع عليه اسم الحياة.

والله حي وهو الحياة، والحياة عند الفارابي هي أن يعقل الله ذاته ويتأمل ذاته بذاته، وحياة الله لا تنتهي لأن الله دائم التأمل في ذاته وحياة الله أشرف حياة لأنها خالية من النقص والشر[2].

وحياته هي العلم ـ وذلك لأن علمه سبب في صدور الكائنات عنه فإن كونه عالما يكون بسلب المادة عنه بحسب، وكونه حيا يكون بالسلب وبإضافته إلى الموجودات فإنه بإضافته إلى الكل يكون حيا. ففي العلم تسلب عنه المادة وفى الحياة تسلب عنه المادة ويضاف إلى الموجودات حتى يصبح الحياة فلا الحياة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته[3].

فصفتا العلم والحياة ترتبطان كل منها بالأخرى، إذ العالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون إلا حيا[4]. ولذلك كانت الحياة والعلم هما أخص أوصاف الإله[5] فإن اسم الحياة لا ينطبق على شيء إلا عن الإدراك، وإذا كان فعل العقل هو الإدراك ففعل العقل هو حياة.[6]

٦- صفة الإرادة

الله مريد لأن من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له[7]

(١) ابن سينا : التعليقات ص ١١٧.
(٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ص ٣٣
(٣) ابن سينا : النجاة الإلهيات ص ٤٠٨
(٤) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٧.
(٥) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة جـ٣ ص ١٦٢.
(٦) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٣
(٧) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٦٢.

فالله تعالى مريد يكون الشيء في وقت كونه وغير مريد لكونه في غير وقت كونه. كما قال الله تعالى: {إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ}(النحل: ٤٠).[1]

وينتقد ابن رشد ما يزعمه المتكلمون من أن الله مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة وذلك لتوهمهم بأن الذي تقوم به الحوادث حادث وهو بدعه لا يعقله العلماء ولا يقتنع به الجمهور.

ولابد من التفرقة بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية، إذ الله ليس مريدا بالإرادة الإنسانية لأنها تكون لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فليس معنى الإرادة في الأول إلا أن فعله صادر عن علم.

فالإرادة البشرية تستلزم التركيبة من مريد وإرادة ومن ناحية أخرى تستلزم النقص لأن الإنسان لا يريد شيئا إلا بقصد أن يستكمل به.

والباري لا يجوز عليه التركيب وليس له غرض يستكمل به، بل هو الغنى المطلق. وكل من لا غرض له ولا قصد له ولا إرادة بالمعنى المتعارف بل هي ضرب من الإرادة العقلية المحضة التي هي الشعور والرضا أي العلم وعدم الكراهية وعلى ذلك فالإرادة بهذا المعنى تدعو إلى العلم ولا تغايره.

فالله مريد لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ النظام والخير في الوجود، وعلمه بالذات على هذه الصورة يجعله عالما بفيضان الخير والنظام عنه فيكون معلوما له ومشعورا بصدوره عنه وجوده. وهو لا يكره هذا الصدور لأنه يعلم أن كماله في فيضانه الخير والنظام عنه وكل معلوم الكون عن مبدئه ـ أي فاعله ـ عند مبدئه أي صدوره ـ ويكون كمالا لفاعله ويكون مرادا يكون فاعله مريداً.

فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه. فقد بان أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له[2].

---

(١) ابن سينا : النجاة الإلهيات ص ٤٠٩.

(٢) ابن سينا : النجاة التعليقات ص ٤٠٩.

٧- صفة القدرة

وهو القادر وذلك لأن القادر هو الذي يصدر عنه الفعل على وفق علمه وإرادته. فالواجب عالم والعلم بنظام الخير على وجه يعلم معه أنه أثر من أثاره كماله هو الإرادة. والفعل الصادر عنه يكون وفق ما يعلمه ويرضاه.

ويرى ابن سينا أن من يقول إذا شاء الله فعل وإذا لم يشأ لم يفعل فقد شبه في هذه القدرة والمشيئة بالإنسان إذ هو قادر على أن يفعل إذا شاء معناه أنه يفعل بسبب داع يدعوه إليه وأنه يفعل إذا كان سبب مرجح ولا يخلو البتة عن القوة فلا يكون بالفعل قادراً. فالقدرة فيه هي إذا فعل فقد شاء وإذا لم يفعل فإنه لم يشأ[١] بمعنى القول بأنه قادر بالفعل أن قدرته هي عين علمه فهو من حيث قادر فهو عالم أي علم سبب لصدور الفعل عنه وليست قدرته بسبب داع يدعوه إليه. فقدرته هي عين علمه لذا كان من الواضح أن العلم هو في ذاته القدرة.[٢]

فصدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له وكذلك من شرطه أن يكون قادراً [٣].

ويرى د. عاطف العراقي أن هذا يتفق مع نظرة الفلاسفة التي تذهب إلى أن إيجاد الله للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلوه منه، كما يتناقض مع نظرة المتكلمين التي تذهب إلى أن الله يصح منه إيجاد العالم وتركه، وليس شيء منهما لازما لذاته.[٤]

٨- صفة خير محض

الخير بالجملة: هو ما يتشوق كل شيء، ويتم به وجوده فالوجود خيرية

---

(١) ابن سينا : التعليقات ص ٥٣.

(٢) نفس المصدر ص ٥٣.

(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٦٢.

(٤) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية ص ٥١.

وكمال الوجود خيرية الوجود.

والوجود الذي لا يقارنه عدم : هو خير محض، وحق محض بل هو مفيد كل وجود، وكل كمال في الوجود. ولما كان العالم كله يفيض عنه فيضا ضروريا حتميا كان كل خير وكمال في الوجود مستمدا منه.[1]

«فالوجود إنما ابتداء من الأشرف فالأشراف، حتى انتهى إلى الهيولى والأعراض فالهيولى أخس من الجسم، والجسم أخس من الصورة والصورة أقرب الموجودات إلى الجواهر المفارقة. وكلما ارتقيت من الأدنى إلى الأعلى في مراتب الوجود. ازدادت الخيرية، ونقص الشر. فالصورة أكثر خيرية من الجسم. والجواهر المفارقة أكثر خيرية من الصورة. ولا تزال هذه الخيرية تزداد صاعدة من جوهر مفارق إلى آخر، حتى يصل إلى الخير بذاته أي الله تعالى «صاعدة من جوهر مفارق إلى آخر حتى تصل إلى سبب لكل خير. لا بل هو خير مطلق».[2]

فالعلة الأولى هي الخير المطلق بذاته. ولهذا كانت جميع الموجودات تتشوق إليها، فهو كمالها وخيرها. وكل موجود إنما يتشوق إلى كماله وخيره ولكن الموجودات ليست موجودات كاملة الوجود، بل إن العدم قائم فيها إلى جانب الوجود. والعدم لا يمكن أن يتشوقه إلى الوجود. بل أن التشوق إنما يكون من الموجود الذي يقارنه العدم. وفى هذا الحال فالوجود الذي في الوجود هو الذي يتشوق إلى واجب الوجود لا العدم.

فالعدم [3] من حيث هو عدم لا يتشوق إليه بل من حيث يتبعه وجود أو كمال وجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود.

فالوجود خير محض، وكمال محض، فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية

(١) د. جميل صليبا : الكتاب التذكاري، ص ١٩٣.

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ٢ م ٦ ف ص ٣٥٥.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٥٥.

الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم. فهو خير محض.

والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا، لأن ذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته تحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما ـ فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص. فإذن : ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته.

والعلة الأولى لا نقص فيها بوجه من الوجوه، إذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود، وأما أن يكون وجوده ممكنا ثم الشيء الذي ليس في شيء ما إذا تصور إمكانه تصور معه علة تحصيله في الشيء الذي هو ممكن فيه وقد قلنا: أن لا علة للعلة الأولى في كماله، ولا بوجه من الوجوه. فإذن هذا الكمال الممكن ليس بممكن فيه. وإذن ليس بإزائه نقص، فإن العلة الأولى مستوفية لجميع ما هو خيرات بالإضافة إليها. وأن الخيرات العالية التي هي خيرات من جميع الوجوه لا بالإضافة. وهى الخيرات التي بالإضافة إليها خيرات مستوفاة لها.

فقد اتضح أن العلة الأولى مستوفية لجميع الخيرية التي هي بالإضافة إليها خيرية وليس لها إمكان وجود.

فالعلة الأولى [1] إذن : خير في ذاتها وبالإضافة إلى سائر الموجودات أيضا إذ هي السبب الأول لقوامها وبقائها على أخص وجوداتها واشتياقها، إلى كمالاتها. فإذن : العلة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه.

٩- واجب الوجود تام وليس له حال منتظره

واجب الوجود تام الوجود، إلا أنه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده يوجد لغيره. كما يخرج في غيره مثل الإنسان فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه، وأيضا فان إنسانيته توجد لغيره، بل واجب الوجود فوق التمام، لأنه ليس إنما له الوجود

---

(١) ابن سينا: الشفاء الإلهيات جـ ٢ م ٦ ف٦ ص ٣٥٥، وانظر أيضا ابن سينا : النجاة الإلهيات، ص ٣٧٣.

الذي له فقط، بل كل وجود أيضا. فهو فاضل عن وجوده له وفائض عنه.[1]

وهذا المعنى التام : نقله ابن سينا من سابقيه فهو يقول : «إن الحكماء نقلوا التام إلى حقيقة الوجود فقالوا من وجه : إن التام هو الذي ليس شيء من شأنه أن يكمل به وجوده بما ليس له، بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له. وقالوا من وجه آخر: إن التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط أن وجوده بنفسه على أكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس منه إلا ما له، وليس ينسب إليه من جنس الوجود شيء فضل على ذلك الشيء نسبة أولية لا بسبب غيره.[2]

وفوق التمام ماله الوجود الذي ينبغي له يفيض عنه الوجود لسائر الأشياء كأنه له وجوده الذي ينبغي له. وله الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له، ولكن يفضل عنه للأشياء وذلك من ذاته.[3]

ثم جعلوا هذه مرتبة المبدأ الأول الذي هو فوق التمام، ومن وجوده في ذاته ـ لا بسبب غيره ـ يفيض الوجود فاضلا عن وجوده على الأشياء كلها.[4]

وجعلوا ـ أي سابقوه ـ مرتبة التمام لعقل من العقول المفارقة الذي هو أول وجوده بالفعل لا يخالطه مما بالقوة ولا ينتظر وجودا آخر يوجد عنه، فان كل شيء آخر فذلك أيضا من الوجود الفائض من الأول.[5]

فبين من ذلك عند ابن سينا: أن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظره ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة.[6]

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ٢ م ٦ ف٦ ، ص٣٥٥.

(٢) ابن سينا : النجاة الإلهيات ، ص ١٨٨.

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٨٨.

(٤) نفس المصدر السابق ، ص١٨٨.

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ١٨٩.

(٦) نفس المصدر السابق ، ص ٣٨٢.

١٠- صفة عقل وعاقل ومعقول :

وجود الباري وجود معقول أي وجود مجرد وكل وجود مجرد فإنه يعقل ذاته فواجب الوجود : عقل محض، لأنه ذات، مفارقة للمادة من كل وجه. وكذلك هو معقول محض، لأن المانع للشيء أن يكون معقولا هو أن يكون في المادة وعلائقها، وهو المانع عن أن يكون عقلا.(١)

فالبريء عن الهيولى وعلائقها معقول لذاته. فمعقولية الشيء هي تجريده عن المادة وعلائقها. والشيء إذا كان يخالط شيئا غريبا لا يكون متجردا فلا يكون معقولا لذاته.(٢)

فالأول الواجب الوجود مجرد عن المادة، وعوارض المادة فهو بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له هويته المجردة كذاته فهو معقول وبما يعتبر له أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل لذاته.(٣)

وإذا كان الفارابي قد نفى من الله اتصافه بالجسمية فانه يصفه بأنه عقل بالفعل، وإذا كان الله عقلا بالفعل فإنه أيضا عاقل ومعقول أي أنه عقل وعاقل ومعقول وهذه المعاني الثلاثة كلها فيه معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم.

كما أن توحيد الفارابي بين العقل والعاقل والمعقول ـ يعنى تنزيه الله عن صفات البشر إذ أننا كموجودات بشرية لابد من التفرقة بين ذات تعقل وموضوع نعقله أو نعلمه أي نجد قسمة بين ذات وموضوع ولكن بالنسبة لله تعالى لا تجد هذه التفرقة يقول الفارابي (... لأن الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ٢ م ٦ ف٦ ص٣٥٦.
(٢) نفس المصدر السابق ، ج٢ م ٦ ف ٦ ص ٣٥٧.
(٣) ابن سينا : النجاة الإلهيات ، ص ٣٩٨.

فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا، وعقلا بالفعل، وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل... وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلا بالفعل وعاقلا بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته فإن الذات التي تعقل هي التي تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول فإنه عقل وأنه معقول وأنه عاقل هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم»[1].

وكون ذات الباري عاقلا ومعقولا. لا توجب : أن يكون هناك اثنينية في الذات ولا في الاعتبار. فالذات واحدة والاعتبار واحد. لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني. ولا يجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرتين. فالباري يعقل ذاته لأن وجود ذاته له وكل ذات تعقل ذاتا فتلك الذات حاصلة لها في ذاتها. والحاصل في ذاته هو ذاته لا غيرها وليس هنا اثنينية فإن حقيقة الشيء تكون مرة واحدة لا تحصل مرتين. فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا :لا يوجب الكثرة البتة فهو عاقل لذاته لأن ذاته لها آنية مجردة وهو معقول لذاته لأنه لذاته آنية مجردة وهو عقل. والكل بمعنى واحد. أي أنه عقل وعاقل ومعقول.[2]

فواجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته. ويعقل ما بعده من حيث هو علة ما بعده، ومنه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا.[3]

فالأول يعرف من ذاته لوازمه، ولوازم لوازمه على ترتيب السبب والمسبب ويعلم أنه كلما كان كذا أي سبب عن ذلك المسبب، إذ هو سببه المطلق، فإنه يكون عارفا بالأشياء على وجه كلي.[4]

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٦.

(٢) ابن سينا : التعليقات تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، ص٧٨.

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، القسم الثالث ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ص ٢٧٨.

(٤) ابن سينا : التعليقات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، ص ١٥.

والله عقل بالفعل، فالله غير محتاج إلى المادة، فهو عقل بالفعل من كل وجه وإذا كان الله عقلا بالفعل، فإنه أيضا عاقل ومعقول أي أنه عقل وعاقل ومعقول وهذه المعاني الثلاثة كل فيه معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم.

١١- صفة العظمة والجلال والمجد

الله عظيم وجليل ومجيد وهذه الصفات مباينة لكل ذي عظمة ومجد، كما أنه في ذاته لا من غيره بمعنى أنه تعالى لم يستفدها من الخارج أنه ذو جلال في ذاته، وذو عظمه في ذاته وذو مجد في ذاته سواء أجله غيره أو لم يجله، عظمه غيره أو لم يعظمه، مجده غيره أو لم يمجده.[١]

١٢- صفة عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول

وإذا كان الله تعالى يعد عظيما وجليلا ومجيدا في ذاته لا من غيره فإنه أيضا عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول.

ونود أن نشير إلى أن هذا يعد على نحو مخالف تماما لما نجده في الموجودات الأخرى أي الموجودات الممكنة الوجود والتي نقلها الله تعالى من الإمكان إلى الوجوب، فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق والمحب هو المحبوب فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه.[٢]

فواجب الوجود بما هو خير فهو يحب هذه الخيرية، فهو محبوب وموضوع للعشق وحيث أن الصفات الإلهية لا تتميز أصلا من حيث الماهية فإن العشق هو في الحقيقة ماهية الموجود، وبمعنى آخر فإن ماهية الخير المحض هو العشق».[٣]

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٨.

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٨.

(٣) جواشون : فلسفة ابن سينا وأثرها في دار الكتب المصرية ص ١٨.

ويقول ابن سينا : إن العشق هو شيء ضروري، إنه محبوب ومعشوق والعشق في منطق المشرقين هو المحبة لذاتها.

فالواجب الوجود الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، الذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام التعقل، وبتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ».[1]

والجدير بالملاحظة هنا أن قبول الموجودات لتجلى الخير المطلق ليس على درجة واحدة إنما هي تتفاوت درجة صفائها وطهارتها، ومع ذلك فغاية القربى منه هو قبول تجليه عليها (أي على الموجودات) فهو الحقيقة الخالصة والخير المحض الذي لا يعانى أي نقص. يقول ابن سينا: «والخير الأول بذاته ظاهر متجلي لجميع الموجودات، ولو كان ذاته محتجبا عن جميع الموجودات بذاته غير متجلي لها لما عرف ولا ينل منه. فذاته بذاته متجل، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليها يحتجب. فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين وليس تجليه إلا حقيقة ذاته إذ لا يتجلى بذاته في ذاته إلا وهو صريح ذاته.[2]

والله لما كان هو علة الموجودات وهو باق أبدا، صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق إليه فمن أجل ذلك قالت الحكماء إن الله هو المعشوق الأول، المشتاق إليه سائر الخلائق [3].

فالله هو المعشوق الأول وأن كل الموجودات إليه تشتاق ونحوه تقصد وإليه يرجع الأمر كله. لأن به وجودها وقوامها وبقائها ودوامها وكمالها. لأنه هو الموجود المحض ـ وله البقاء والدوام السرمد، والتمام والكمال المؤيد تعالى الله

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٨٢، الشفاء الإلهيات جـ ٢ ص٣٦٩ م٨ ف٧.

(٢) ابن سينا : رسالة في العشق ص ٢٣.

(٣) أخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا م٣ ص٣٧٠.

عما يقول الظالمون والجاهلون علوا كبيراً [1].

١٣- صفة الكمال والبهاء والجمال

وواجب الوجود هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال. ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من جهة، فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كل شيء وبهاء كل شيء. وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له.[2]

ويذكر الفارابي صفات الكمال والجمال والبهاء في نص هام يلخص فيه صفات الله تعالى فيقول «هو واحد وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد. وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته. وهو العاشق الأول والمعشوق الأول ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده».[3]

١٤- صفة الكلام

هذه الصفة ثابتة لله من جهة ثبات صفة العلم له وكذلك القدرة على الاختراع فالكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه.

ووصفه تعالى بكونه متكلما لا يرجع فيما يقول ابن سينا إلى ترديد

---

(١) المصدر السابق م٣ ص٢٨٦.

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ، جـ ٢ م ٨ ف٧ ص٣٦٨-٣٦٩.

(٣) الفارابي : عيون السائل ص ٢٣)٢٤.

العبارات ولا إلى أحاديث النفس والفكر المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي ﷺ بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب، هو كلامه فالكلام عبارة عن العلوم (الحاصلة) للنبي ﷺ. والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة {وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ}[1] بل التعداد إنما يقع في حديث النفس والخيال الحسي.[2]

والكلام فعل من جملة أفعال الفاعل. ولهذا الفعل شرط في الشاهد وهو أن يكون بواسطة وهو اللفظ، وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى، في نفس من اصطفى من عباده، بواسطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا ولابد مخلوقا له.

والواسطة قد تكون ملك، وقد تكون وحيا أي بغير لفظ يخلقه، بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى، وقد يكون بواسطة لفظا. يخلق الله في سمع المختص بكلامه سبحانه وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ}(الشورى:٥١).

فالوحي هو وقوع المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه بل انكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب كما قال تبارك وتعالى {فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝}(النجم: ٩-١٠) ومن وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها الله في نفس الذي اصطفاه بكلامه. وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى. ولذلك قال تعالى {وكلم الله موسى تكليما} وأما قوله {أو يرسل رسولا}

(١) سورة القمر آية ٥٠.

(٢) ابن سينا : الرسالة العرشية ص ٣٠-٣١.

فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين. وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله.[1]

أما فيما يختص بمسالة قدم القرآن أو خلقه، فيجدر القول بأن من نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعنى لم يفصل الأمر، قال إن القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق، والحق هو الجمع بينهما.[2]

١٥- صفة السمع والبصر

الله سميع وبصير وذلك لأن السميع هو المدرك للمسموعات، والبصير هو المدرك للمبصرات. والله كذلك. وإذن فهو سميع وبصير. ولكن هل يصح أن يدرك المبصرات والمسموعات كما ندركها نحن بزمان ومتعلق بآلة ؟ ولاشك أنه يستحيل بذلك وإذن فإدراكه لها هو عبارة عن علمه بها علما يليق به.

وعلى ذلك فلا اختلاف بين العلم والسمع والبصر، فالسمع والبصر يعودان إلى العلم. فهو باعتباره علم بالمسموعات سميع، وبالمبصرات بصير، وببواطن الأمور شهيد وبالمعدودات محصى وبدقائق الأشياء مع حفظها ورعايتها لطيف وباعتبار علمه بالكل عالم الغيب والشهادة.[3]

ويرى ابن رشد أن هاتان الصفتان قد ضربت للعامة لتقريب صفة العلم إلى أذهانهم، أما أهل البرهان فيكفيهم تعقل صفة العلم وفهم مدلولها. فصفتا السمع والبصر لم تضرب في الشرع إلا للجمهور وذلك من جهة تنبيهه على وجود العلم له.[4]

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٦٢- ١٦٣.

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٦٤.

(٣) ابن سينا : الرسالة العرشية ص ١١.

(٤) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١١١.

والفلاسفة لا يذهبون إلى أن ما ليس له سمع وبصر أشرف مما له سمع وبصر على وجه الإطلاق، بل من جهة ـ ماله إدراك أشرف من السمع والبصر وهو العلم. فلما كان العلم ليس فوقه شيء في الشرف. لم يجز أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم[1].

أما صفتا السمع والبصر فإنما أثبتها الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذا الإدراكان.

وواجب أيضا أن يكون عالما بمدركات البصر، وعالما بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبهه على وجود العلم له.[2]

وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود فيقتضى أن يكون مدركا بجميع الإدراكات لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له ـ كما قال تعالى {إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا}(مريم:٤٢)، وقال تعالى : {قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ}[3].

فهذا هو القدر مما يوصف به الله سبحانه، ويسمى به هو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك.

١٦- صفة الجسمية

تعد صفة الجسمية من الصفات التي سكت عنها المشرع وهو إلى التصريح

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٨٨

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٦٤، ١٦٥

(٣) سورة الأنبياء آية ٦٦ .

بإثباتها في الشرع أقرب منه إلى نفيها - وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز، قال تعالى {يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} (الفتح:١٠) وقال تعالى: {وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ}(الرحمن:٢٧).

وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي لله من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق، كما فضله في القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا أنها في الخالق أتم وجوداً.

وهذه الصفة لا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى {لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ}(الشورى:١١). بل وينهى عن هذا السؤال وذلك لثلاثة معان:

١- إن إدراك هذا المعنى ليس من المعروف بنفسه. والدليل على ذلك هو قول المتكلمين أن الله ليس بجسم لأن كل جسم محدث، فإنهم إذا سئلوا عن البرهان على قولهم بأن كل جسم محدث سلكوا طريق الأعراض وما لا يتعرى عن الحوادث فهو حادث وهذه الطرق الجدلية لا تسمو إلى مرتبة البرهان. هذا بالإضافة إلى أن ما يصفه بأنه ذات وصفات زائدة عن الذات يوحى بأنه جسم أكثر من نفى الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه.

٢- إن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس وأن ما لا بمتخيل ولا محسوس فهو عدم. فإذا قيل لهم إن ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم.

٣- إذا صرح الشرع بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة، مما يقال في المعاد والجهة والرؤية فيجب إلا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما يكون بحملها على ظاهرها.

فواجب الوجود ليس بجسم ولا متعلقا به ولا مادة معقولة لصورة معقولة

ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا له قسمة في الكم ولا في المبادئ ولا في القول فهو واحد من هذه الجهات الثلاث.[١]

ويذهب ابن طفيل إلى أن لله تعالى لو كان جسما من الأجسام لكان من جملة العالم، لأن كل ما في العالم يعد أجساما. ولكان حادثا، والحادث له محدث، ولو كان هذا المحدث الثاني أيضا جسما لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، بحيث يتسلل ذلك إلى غير نهاية، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلا، وإذن فلابد من القول بأن الله ليس بجسم انطلاقا من قاعدة التنزيه التي تنفى عن الله أي شبه بالموجودات.

وإذا كان الله تعالى لا يعد جسما، فلا يمكن إدراكه بشيء من الحواس، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، أو ما يلحق الأجسام.

وإذا كان لا يمكن أن يحس، فلا يمكن إذن أن يخيل، لأن التخيل لا يخرج عن كونه إحضارا لصور المحسوسات بعد غيبتها.[٢]

الله إذن ليس بجسم وجميع صفات الأجسام كالامتداد في الطول والعرض والعمق، تعد مستحيلة بالنسبة له، وهو منزه عنها وعن جميع ما يترتب على هذا الوصف من صفات الأجسام.

ونفى ابن طفيل لصفة الجسمية، وقوله بأنه تعالى لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس، يدلنا على أن فيلسوفنا ينفى الرؤية رؤية الله تعالى.[٣] وذلك على العكس من الفارابي الذي أباح جواز رؤية الله يوم القيامة من غير تشبيه ولا تكييف ولا ممارسة ولا محاذاة.[٤]

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٧٢.

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٩٦-٩٧.

(٣) عاطف العراقي : الميتافيزيقا فلسفة ابن طفيل ص ١٤٩.

(٤) الفارابي : فصوص الحكم ص ٧٣.

وإذا كان الشرع لم يصرح للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم، فإن الجمهور إذا سأل عن ماهية هذا الإله قيل له: إنه نور فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته.(١) إذ يقول الله تعالى {ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ}(٢) وبهذا الوصف وصفه النبي ﷺ في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له ﷺ فالنور لما كان أشرف الموجودات، وجب أن يمثل به أشرف الموجودات. هذا بالإضافة إلى أن الله لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته أما أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا، فمن الحق تسميه الله لنفسه نوراً.(٣)

هل رأيت ربك ؟ قال نوراني أراه. وفى حديث الإسراء أنه لما قرب ﷺ من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من النظر إليها وإليه سبحانه.(٤)

وحل لمشكلة الرؤية بالنسبة للجمهور فيما يرى ابن رشد، القول بأن الله نور، وأن له حجابا من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة فإذا قيل إن المؤمنين يرونه في الأخرة كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء وذلك أن البرهان قد قام عند العلماء على أن تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح للجمهور بذلك بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصرح لهم بها. فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل.(٥)

ومن الإنصاف القول بأن ابن رشد لا يعتقد أن الله تعالى نور، ولكنه فقط

---

(١) المصدر نفسه ص ١٧٤.

(٢) سورة النور آية ٣٥.

(٣) مناهج الأدلة ص ١٧٥.

(٤) مناهج الأدلة ص ١٧٥.

(٥) المصدر نفسه ص ١٧٤- ١٧٥.

يرى أن ذلك انسب وأصح مما يجاب به الجمهور حين يسألون عن الله ما هو ؟ وأنه من الخير عدم البحث في صفة الجسمية إثباتا أو نفيا، فإن هذا يؤدى إلى البحث فيما تعجز العقول عن فهمه، أي عن طبيعة الله مثلا.[1]

فابن رشد يوجب السكوت عن نفى صفة الجسمية وإثباتها، ذلك لأن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس وأن ما ليس كذلك فهو عدم فإذا قيل لهم بأن الله ليس جسما لم يستطيعوا تصوره وصار عندهم من قبيل المعدوم ولأنه لما صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شبهات وشكوك كثيرة فيما جاء في القرآن والحديث خاصة برؤية الله، ونزوله إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة، ومجيئه يوم الحشر بين الملائكة، ونزول الوحي عنه من السماء وصعود الملائكة والروح إليه ـ إلى كثير من نحو هذا.

وفى رأيه أنه حينئذ ـ أي إذا صرح بنفي الجسمية عن الله تعالى ـ كان لابد من أحد أمرين : إما تأويل هذه النصوص كلها فتتمزق الشريعة وتبطل الحكمة المقصودة منها، وإما أن يقال أن هذه النصوص من المتشابهات التي استأثر الله بعلمها، وهذا إبطال للشريعة ومحو لها من النفوس. هذا إلى أن الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء كلها ليست برهانية وإلى أن الناس أميل إلى التصديق بظواهر النصوص.[2]

وواجب الوجود عند ابن سينا ليس بجسم، فلو كان الباري جسما لكان مركبا فيكون معلولا. فالباري ليس بجسم ولا يمكن أن يكون متعلقا بالجسم لأن كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس مما يجب به لا بذاته فيكون معلولا. فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلولا.[3]

---

(١) د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص ١٦٥.

(٢) فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ص ٦٢.

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ح١ ص ٤٨.

يذهب ابن رشد إلى أن إثبات الجهة لله تعالى واجب بالشرع والعقل معا، وإبطال ذلك إبطال للشرائع. مثل قوله تعالى {وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ}[١] وقوله تعالى {يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ}[٢] وقوله تعالى {تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ}[٣] وقوله تعالى {ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ}[٤] وقوله تعالى {ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ}[٥] ومثل قوله تعالى {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ}[٦] إلى غير ذلك من الآيات، فالشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء تنزلت الكتب، وإليها كان الإسراء بالنبي ﷺ، حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك.[٧]

ويرد ابن رشد على نفاة الجهة على أساس الاعتقاد بأن إثباتها إثبات للمكان وإثبات المكان إثبات الجسمية وهو ما يتنزه الله عنه، بأن هذا كله غير لازم فالجهة غير المكان.[٨]

فالجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى شبه فوق وأسفل، ويمينا

---

(١) سورة الحاقة آية ١٧.

(٢) سورة السجدة آية ٥.

(٣) سورة المعارج آية ٤.

(٤) سورة الملك آية ١٦.

(٥) سورة طه آية ٥.

(٦) سورة البقرة ٢٥٥.

(٧) مناهج الأدلة ص ١٧٧.

(٨) نفس المصدر السابق ص ١٧٧.

وشمالا، وأمام وخلف وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست.

أما سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه وإما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء. وهكذا الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له.

وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم آخر ويمر الأمر إلى غير نهاية فإذن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فإذن إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم. فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجود وهو جسم لا موجود ليس بجسم.(١)

فإذا قيل إنه ليس من اللازم، القول باستحالة المرور إلى غير نهاية اعتمادا على القول بوجود خلاء خارج العالم، قيل إن الخلاء قد تبين امتناعه في العلوم النظرية.

فقد تبين أن ذلك الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان، وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد. فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف، وهو السماوات ولشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى: {لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ}(٢).

١٨- الرؤية

وهذه المسألة تتصل اتصالا وثيقا بمسألتي الجسمية والجهة، وقد أشار

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٧٧.

(٢) سورة غافر آية ٥٧.

فيلسوفنا ابن رشد إلى رأى المعتزلة والاشاعرة في هذه المسالة فكل من هاتين الفرقتين ترى أن الله ليس بجسم، ونتيجة لهذا لا يكون في جهة ما، وإلا كان في مكان فكان جسما. فالمعتزلة بحكم المنطق تذهب إلى أن الله تعالى لا تجوز رؤيته واستشهدوا بقول تعالى {لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ}[1]. وجهدوا في تأويل الآيات الأخرى التي قد تدل على جواز الرؤية، وعملوا على رد الاستدلال بما يدل من الأحاديث على جوازها بأنها أخبار آحاد فلا تفيد العلم.

أما الأشاعرة فقد راموا أمراً عسيراً، وهو الجمع بين نفى الجسمية والجهة عن الله وبين جواز أن يرى، فلجئوا ـ كما يرى ابن رشد ـ إلى حجج سفسطائية توهم أنها صحيحة وهى كاذبة والذي أدى بهم إلى ذلك فيما يرى ابن رشد هو التصريح في الشرع بما لم يأذن به الله ورسوله من نفى الجسمية بالنسبة للجمهور. وذلك أنه من العسير أن يجمع في اعتقاد واحد أن ههنا موجودا ليس بجسم وأنه مرئي بالأبصار لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام. ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت «أي في الجنة» وهذا أيضا لا يليق الإفصاح به للجمهور.[2]

فرؤية الله تعالى معنى ظاهر، ولا يعرض فيه شبه إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تعالى، يعنى إذا لم يصرح بنفي الجسمية ولا بإثباتها.

ويعد باب الرؤيا في الإسلام من أهم أبواب علم التوحيد، وقد شغل المتكلمون أنفسهم طويلا بهذا الموضوع. على أي نحو يرى الإنسان الله الذي وعده في الكتاب الكريم قائلا {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾}[3] والكندي يراها رؤية عقلية لا حسية ـ فسعادة النفس ولذتها الحقيقية أن تنعم

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠٣.

(٢) د. محمد يوسف مرسى : بين الدين والفلسفة ص ١٧٠.

(٣) سورة القيامة آية ٢٢- ٢٣ .

في عالم الربوبية بالقدرة الدائمة الفائقة كل ما نعرفه في عالم الحس من لذات حسية دنسه تعقب الأذى أما اللذة الدائمة فإنها إلهية روحانية ملكوتية لأن النفس تقرب من باريها، وتقرب من نوره ورحمته، تراه رؤية عقلية لا حسية[1].

فالسعيد هو من يسعى إلى اللذة الخالدة ليعيش على قرب من الأنوار الإلهية، وينعم برؤية الباري. والفارابي يرى أن الحق الأول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال فجائز على ذاته مشاهدة كما له من ذاته. كما لم يبعد أن يكون تعالى مرئيا يوم القيامة أي بعد البعث بجعله سبحانه وتعالى قوة هذه الادراكات في عصر الوحدة من غير تشبيه وتكييف ولا مماسة ولا محاذاة تعالى عما يشركون به فالله ظاهر كل خفي.

١٩- الظاهر والباطن

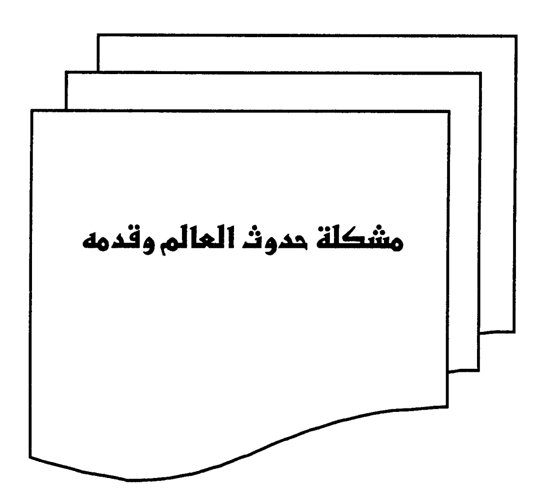
الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين لا يشارك نداً ولا يقابل ضدا ولا يجهل مقدارا ولا حداً ولا تختلف ماهيته وهويته ولا يتغاير ظاهريته وباطنيته فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثل ضمائرك كذلك لا تجده فليس ذلك إلا مباينا له فهذا منه فدع هذا إليه فقد عارفته. والله الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن.[2]

---

(١) د. أحمد فؤاد الاهواني الكندي، ص ٢٥٢ .

(٢) الفارابي فصوص الحكم، ص ٤٩-٥٠.

الفصل الرابع





مشكلة حدوث العالم وقدمه

أولاً: التمهيد

مشكلة خلق العالم من المشاكل الهامة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، بل تعد من أهم المشاكل الدينية على الإطلاق، إذ قد اكتسبت اهتماماً خاصاً بسبب صلتها بالله ووحدته.

وأهمية تلك المشكلة تعود إلى قيامها على أساس العلاقة بين الله والعالم أو بين الله تعالى كعلة للعالم، والعالم كمعلول لله، والتساؤل عن الارتباط بينهما هل هو في زمان أو في غير زمان ؟ ومن هنا يظهر الحديث عن حدوث العالم وقدمه.

وقضية حدوث العالم وقدمه من القضايا الهامة التي أحدثت ردود فعل قوية داخل العالم الإسلامي، فالمسلمون يعتبرون الإيمان بحدوث العالم من أسس الإيمان بربهم، وأن عليهم أن يؤمنوا بحدوث العالم من قبل قوة عاقلة، فالله هو الخالق لكل شيء والذي لا يتم شيء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه، والذي يعلم كل شيء مهما صغر، والذي أخرج العالم من العدم إلى الوجود، وخلق كل شيء بلا واسطة من أحد من خلقه، والذي له المثل الأعلى من الصفات التي ينطق بها القرآن الكريم في كثير من آياته ـ يقول تعالى: {۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝} .[1]

فالله خارج عن العالم وسابق عليه زماناً. وفى مرتبة وجودية أعلى وأسمى، وهو حر في أفعاله. والعالم ليس قديماً ولا أبدياً، بل هو في رحلة زمنية محدودة، لأن الزمن الديني يبدأ بالخلق وينتهي بالفناء.

---

(١) سورة الأنعام آية ٥٩.

وقد وقف فلاسفة الإسلام إزاء تلك المشكلة موقفين: أحدهما المؤيد للحدوث والآخر المؤيد للقدم وهما في مواقفهما ينطلقان معتمدين على الفكر اليوناني فإذا كان الكندي يشبه أفلاطون في القول بحدوث العالم والزمان والحركة، ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين، فالكندي يرفض وجود شيء أياً كان قبل وجود هذا العالم الحادث، وهو في هذا يخالف كلا من أفلاطون وأرسطو، لأن أفلاطون يقول بمادة سابقة على وجود هذا العالم، لينة وغير معينة، لا هي روحانية معقولة ولا مادية محسوسة، بل هو يسميها القابل، أي الذي يقبل فعل المثل بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالمنا المادي المحسوس المتغير الزائل. [١]

يذكر أفلاطون في محاورة تيماوس: «فالفلك برمته، أو العالم، أو ذاك الشيء الآخر ـ لابد أن نبحث أولاً بشأن ما يفرض أن يبحث في البدء بشأن كل شيء، هل كان دائماً فليس له أي مبدأ حدوث أو هل ابتداء من مبدأ ما».[٢]

ويجيب أفلاطون: «بأنه لابد أن يكون قد حدث لأنه مرئي وملموس وله جسم، لأنه منظور وملموس. وأمثال هذه الأمور كلها محسوسة، والمحسوسات يدركها الظن بواسطة الحس وتظهر بجلاء محدثة ومولدة».[٣]

فأفلاطون يقرر: «بأن هذا العالم حادث حيث أن كل حادث له علة فكذلك هذا العالم من علة، وهذا السبب هو صانع هذا العالم وأبوه. يقول أفلاطون في محاورته تيماوس: وأن كل محدث يحدث ضرورة عن سبب من الأسباب، إذ يستحيل قطعاً أن يحدث حدوث دونما سبب». [٤]

---

(١) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : الكندي وفلسفته ص٩٨.

(٢) أفلاطون : محاورة تيماوس ترجمة الأب بربارة ص٢٠٨.

(٣) نفس المصدر السابق ص٢٠٨.

(٤) نفس المصدر السابق ص٢٠٧.

وهنا لا يجب لنا أن نفهم ما يقصده أفلاطون بأنه يعنى الحدوث أي الوجود عن عدم. فالإله الصانع صنع هذا العالم من مادة قديمة مشوشة، هي عبارة عن جوهر لا محدود ولا متعين. فحدوث العالم هنا خروج من حالة العماء التي كانت عليها المادة إلى الوجود المنظم المرتب. فالخالق هنا: هو الصانع أو المنظم الذي أبدل الفوضى بالنظام، فأوجد عالماً حياً على مثال النموذج الخالد.

والواقع أنه إذا كانت للمادة أهمية كبرى في خلق العالم، إلا أنها لم تكن كافية وحدها لخلق العالم إذ هي بطبيعتها مقاومة لكل نظام، وكل معقولية فهي دائماً معارضة لفعل العقل، وهى تعارض عمل الصانع لذلك لم يجعلها أفلاطون أساساً للكون، وكان لابد من افتراض علة أخرى ولا نجد في تيماوس غير الصانع الذي أبدل الفوضى بالنظام.

ويبدو لي أن أفلاطون لا يقول بحدوث العالم، وذلك لأن مهمة الصانع لا تصل إلى حد خلق المادة من عدم، إنما اقتصر على مجرد تنظيم لتلك المادة الأولية القديمة، يقول أفلاطون: لأن الله لما أراد أن تكون جميع الأشياء جيدة، وأن لا يكون شيء منها خبيثاً، تناول بعد هذا التصميم ـ كل ما كان مرئياً غير هادئ لا بل مضطرباً، ومتشوشاً، ونقله من الفوضى إلى النظام معتقداً أن حالة النظام أفضل على وجه من حال الفوضى ولم يكن حالاً أو لا يحل إلا لأفضل الكائنات أن يصنع شيئاً ما لم يكن أبهى الأشياء» [1]

وأرسطو يرى أن العالم لم يزل موجوداً مع الله غير متأخر عنه بالزمان فهما متلازمان في الوجود دون أن يكون بينهما سبق زماني بل هو سبق رتبة يقول أرسطو في مقاله اللام: «ولا فائدة من أحداث الأمور من الظلمة ومما هو غير موجود».[2] ويقول أيضاً: «أن كل متكون فتكونه إنما هي من شيء موجود،

(١) نفس المصدر السابق ص٢١١.

(٢) أرسطو: مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص٥.

موضوع هو ضد له، وكل ما يقع تحت الفساد ـ إنما يكون فساده من شيء موجود، موضوع هو له وإليه يرجع عند فساده». [١]

فأفلاطون وأرسطو قد افترض كل منهما المادة، إذ كانت إحدى بديهيات الفلسفة اليونانية الأساسية أنه «لا يمكن أن يأتي من لا شيء» [٢] فالحدوث والخلق للعالم من عدم، لم يكن لفظاً موجوداً في قاموس المصطلحات اليونانية ـ وأن الله الواحد، الفاعل الحقيقي والمبدع، والخالق من عدم لم يكن أيضاً موجوداً في مصطلحاتهم فالله حينما يمنح الوجود للعالم، فإنه أسبق منه في الفكر لا في الزمن [٣]، وهنا نجد أفلوطين يذكر في أحد نصوصه مبيناً أن ارتباط الله بالعالم كارتباط العلة والمعلول، الفاعل والمفعول، الأثر بالمؤثر فهو يقول: «لأن المعلول هو الأثر، والعلة هي المؤثرة، والعلة في المعلول كالفاعل المؤثر، والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر». [٤]

ومن أجل ذلك وجدنا ابن سينا يفسر لنا المقصود من مصطلحي الحدوث والقدم [٥]، ووجدنا ابن رشد يرد الاختلاف بين القائلين بالقدم أو الحدوث إلى

---

(١) أرسطو في السماء والآثار العلوية حققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوى ص١٣٩.

(٢) Zeller: outlines of the history of the Greek philosophy p. 147.

(٣) د. ذكى نجيب محمود، الأستاذ أحمد أمين : قصة الفلسفة اليونانية ص٢٣٩- ٢٤٠.

(٤) أفلوطين أثولوجيا الميمر الثاني ضمن كتاب أفلوطين عند العرب ص٤٤.

(٥) يحدد ابن سينا معاني الحدوث والقدم في كتابه النجاة «يقال قديم للشيء إما بحسب الذات، وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه والمحدث أيضاً على وجهين أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن، وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلت تلك القبلية، ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمانه هو فيه معدوم وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان وسبقه مادة قبل وجوده لأنه قد كان لا محالة معدوماً فإما أن يكون عدم قبل وجوده أو مع وجوده، والقسم الثاني محال فبقى أن يكون معدوماً قبل وجوده، فلا يخلو: إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون فإن لم يكن لوجوده قبل، لم =

الاختلاف في التسمية فهو يرى أن هذا الوجود من غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً. وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة». [1]

فالاختلاف بين القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم هو في الحقيقة اختلاف حول تفسير معنى الحدوث والقدم وفهمها لهذين المصطلحين.

لذلك يجب علينا إذن أن نعرض لمواقف الفلاسفة من تلك المشكلة، ويمكن حصرهما في موقفين أولهما: الموقف المؤيد للحدوث، والثاني: هو الموقف المؤيد للقدم.

ثانياً: الموقف الأول: الموقف المؤيد لحدوث العالم

الكندي كفيلسوف مسلم قد اهتم بمشكلة وجود العالم اهتماماً عظيماً، لم يسبقه فيه أحد الاهتمام بالخلق أو الوجود من عدم. كما أنه يعد من أول الإسلاميين الذين تناولوا مشكلة الخلق تناولاً رياضياً.

فالعالم عند الكندي محدث من لا شيء في غير زمان، ومن غير مادة ما، بفعل القدرة الإلهية المبدعة المطلقة، من جانب علة أولى هي الله. ووجود العالم وبقائه متوقف كله على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب لانعدم العالم ضربة واحدة وفى غير زمان. محقق للإرادة

=
يكن معدوماً قبل وجوده، وإن كان لوجوده قبل فإما أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً، فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود كان فيه معدوماً، وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده، فبقى أن أقبل الذي كان له شيء موجود، وذلك إما ماهية لذاته وهو الزمان، وإما ماهية لغيره، وهو زمان فيثبت الزمان على كل حال ابن سينا : النجاة ص٣٥٥- ٣٥٦ وانظر أيضاً ابن سينا : رسالة الحدود ص٦٩.

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص٤٢.

الإلهية التي جعلت الأشياء بعضها عللاً لبعض، فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشيائه من القوة ينتهي إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الأمر.

فالعالم قد أبدع دفعة واحدة سواء منه الفلك بما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها، والعناصر قد أبدعت لا في أماكنها الطبيعية التي تشغلها الآن، بل مختلطة بعضها ببعض وإبداعها مقترن بحركتها، وكل منها طلب من المكان الذي أبدع فيه حيزه الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته. فلكل شيء في العالم وظيفة بحسب نظام الكل الذي وضعته الإرادة الإلهية. يقول الكندي: فالله جل ثناؤه وهو الأنية الحق التي تكن ليسا، ولا تكون ليساً أبداً، لم يزل ولا يزال أيس [1] أبداً وأنه هو الحي الواحد الذي لا يتكثر به، «وأنه هو العلة الأولى التي لا علة لها، الفاعل الذي لا فاعل له، والمتممة التي لا متمم لها، والمؤيس الكل عن ليس والمصير بعضه لبعض أسباباً وعللاً. فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعله بعضه في بعض وانقياد كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل، أعظم دلالة على أتقن تدبير ومع كل تدبير مدبر». [2]

ودليل الكندي على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود بالفعل أو قد وجد بالفعل. ولكي يثبت الكندي أن جميع خلق الله متناهية بالفعل بدأ بإثبات: أن الأعداد متناهية. يقول الكندي: «إذا

---

(١) يستعمل الكندي بعض المصطلحات الخاصة التي قلما نجدها عند غيره من الفلاسفة مثل الايس للدلالة على الموجود بالإجمال ثم جمعها الايسات للدلالة على الموجودات، ثم يشتق منها ألف الايسية للدلالة على حالة الوجود وفوق هذا يشتق منها فعلاً يوبس بمعنى يوجد الشيء عند عدم، ويشتق من الفعل مصدر التأييس في معنى الإيجاد المطلق وعلى هذا نجده يسمى الإله تعالى : المويس، بحيث نجده عبارات مثل قوله: إن الله هو مويس الايسات عن ليس، وأن الفعل الحقيقي هو التأييس الايسات عن ليس وهى كلها تعنى إيجاد الأشياء عن العدم وأن الله هو الموجد لها من العدم، وهذا هو الفعل الإبداعي الذي ينفرد به الله.

(٢) الكندي: رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة ص٢١٥.

كانت الأعداد بلا نهاية فيمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية أم لا ؟ فإن هذا القول ليس بحق لأن الأعداد متناهية، وإنما يعرض لها أن تسمى لا نهاية لها عرضاً لا طبعاً لأن الأعداد إذا كانت تأليف الوحدة أو تركيب الوحدة أو تضعيف الوحدة، أو كما شاء قائل أن يقول من ذلك، فإن كل محدود فأضعافه محدودة كائنة ما كانت. فإنا إذا قلنا: اثنين، وهو أول العدد، كان الاثنان محدودين فإن قلنا أربعة التي هي ضعف الاثنين، فإنها محدودة أيضاً متناهية فإن قلنا ثمانية التي هي ضعف الأربعة، فإنها محدودة متناهية، وكذلك أي عدد قيل فهو محدود بالفعل فهو إذن محدود بالطبع». [١]

وإنما يعرض للعدد أنه يمكن أن يضاعف تضعيفاً دائماً، فلذلك يقال: لا نهاية له، أي يمكن أن يزاد على كل عدد مثله إمكاناً دائماً، إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شيء وقيل فهو محدود بالفعل، فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة أعنى ممكناً أن يزاد فيه أبداً. وجميع خلق الله عز وجل معدودات، فهي متناهية بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً، جل ثناؤه، ما أحب خروجها وكونها فهي أيضاً بالفعل متناهية، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً فمعدود، والعدد متناه بالفعل فهي متناهية بالفعل»[٢]

ولكي يثبت التناهي يستند إلى مقدمات رياضية يذكرها، وهذه المقدمات هي في الحقيقة قضايا بديهية بينة بنفسها أي لا تحتاج إلى برهان، يقينة الصدق وبالتالي فما يترتب عليها أيضاً يقيني الصدق فالبرهان الفلسفي عند الكندي إنما يعتمد على البديهيات [٣] وهى كما يلي:

١ - الاعظام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية.

---

(١) الكندي : رسالة العلة التي لها يبرد على الجو ويسخن ما قرب من الأرض ص٩٩.

(٢) نفس المصدر السابق ص٩٩.

(٣) Sharlf: A history of Muslim Philosophy P. 427.

٢- الاعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة.

٣- الاعظام المتناهية لا يمكن أن تكون لا نهاية لها.

٤- إذا زيد على أحد الاعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية.

٥- إذا نقص من العظم شيء كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه.

٦- إذا نقص من العظم شيء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً.

٧- لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقل من الآخر.

٨- العظم الأصغر من كل عظيمين متجانسين بعد الأكبر منها أو بعد بعضه.

٩- الاعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية.[1]

والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لانهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم، كان الباقي: إما متناهياً: فيكون الكل متناهياً بحسب المقدمة التاسعة، وإما أن لا يكون متناهياً: وفى هذه الحالة الخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فصل منه بالوهم، فإن الحاصل من ذلك وطبقاً للمقدمة السادسة هو الذي كان أولاً أعنى لا متناهياً لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة طبقاً للمقدمة الرابعة والخامسة وإذن يكون اللامتناهى أكبر من اللامتناهى، أو يكون الكل مثل الجزء وهذا تناقض. وفيه خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والسابعة. وإذن فلابد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهياً، وإن يكون جرم العالم متناهياً تبعاً لذلك.[2]

والكندي يربط بين الجسم والزمان والحركة [3]، فالزمان زمان الجسم أي مدة وجوده لأنه ليس للزمان وجود مستقل وبالمثل الحركة حركة الجسم وليس

---

(١) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية جـ ١ ص٧٤- ٧٥.

(٢) نفس المصدر السابق ص٧٦.

(٣) Alfred (Ivery) : Al Kindi's on first philosophy and Aristotle's Metaphisics P. 15.

لها وجود مستقل، والجسم أياً كان في هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل سواء كان هذا التبدل حركة الجسم أو حركته من مكان إلى مكان آخر، أو كان حركة ربو أو اضمحلال، أو حركة في صورة الاستحالة، أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد. وكل حركة معناها عدد مدة الجسم، فالحركة إذن لا تكون إلا لما له زمان وعلى هذا فلابد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم، لأنه لا يمكن أن الجسم كان ساكناً ثم تحرك ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثاً أو قديماً، فإن كان حادثاً فإن وجوده عن عدم كون، والكون أحد أنواع الحركة.

فحدوث العالم حركة فالحدوث والحركة متلازمان، أما إن كان الجسم قديماً ساكناً، يمكن له أن يتحرك ثم تحرك بعد ذلك، فمعنى هذا أن الشيء الأزلي يتغير، ولكن القديم لا يمكن أن يتغير وإذا كان الجسم لا يوجد بدون الحركة، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو كما يقول الكندي هو «المدة التي هو فيها هوية» أو «الحال التي هو فيها آنية» فإنه يلزمه من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً، لا يسبق أحدها الآخر. ولما كانت كلها متناهية وخصوصاً لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهياً فإن مدة وجود العالم متناهية فالعالم حادث. [1]

وإذا كان العالم حادثاً، له أول وبداية في الزمان لأنه متناه من كل وجه، فلابد أن يكون له محدث، وذلك طبقاً لمبدأ العلية يقول الكندي: «فالجرم إذن محدث اضطرارا، والمحدث محدث المحدث، وإذ المحدث والمحدث من المضاف فكل محدث اضطراراً عن ليس». [2]

فالعالم في نظر الكندي حدث حدوثاً مطلقاً، وابتدع ابتداعاً في غير زمان من علة فاعلة قادرة وهو في رسائله يفرق بين فعل حقيقي، وفعل بالمجاز ويقسم

---

(١) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية ص٧٦.

(٢) نفس المصدر السابق ص٧٦.

كل منهما إلى أول وثان [1]، لا لشيء إلا لكي يبين أن فاعل الفعل الحقيقي هو الباري فاعل الكل جل ثناؤه. فالفعل الحقيقي بمعناه الأصيل الأول هو «الإبداع» وهو إيجاد الشيء عند عدم أو تأييس الأيسات عن ليس دون أن يلحق الفاعل في ذلك أي نوع من أنواع الانفعالات أو التأثر. وهذا النوع من الفعل للعلة الأولى أو الواحد الحق هو لله وحده لأنه هو وحده الخالق المبدع[2] ولما كان كل ما عداه مخلوقاً أي منفعلاً في الأصل عن المبدع والمطلق فإن الكائنات كلها ليس لها الفعل الحقيقي بل هي فاعلة بالمجاز، وهى إن فعلت فليس لها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات لأن المبدع قد وضع نظام أشياء هذا العالم بحيث يكون بعضها عللاً وأسباباً للبعض من حيث الحركة والفعل.[3]

ولما كانت الأشياء كلها مبدعة ومنفعلة أولها عن العلة الأولى ومباشرة وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلى الذي تحكمه الإرادة الخالقة لهذا النظام فإن الله هو العلة المباشرة أو غير المباشرة، أعنى العلة القريبة أو البعيدة لكل ما يقع في الكون وفعله سار في الأشياء كلها. يقول الكندي «أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة، فأما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض، فإن الأول منها فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير منها، فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة وكذلك الثاني إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله حتى ينتهي إلى آخر المنفعلات».[4]

---

(١) د. محمد عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص٧٧.

(٢) نفس المصدر السابق ص٧٧.

(٣) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : الكندي وفلسفته ص٨٨.

(٤) الكندي : رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز ص١٨٣.

فالعالم كله منفعل، لأنه مبدع، وأن لكل جزء منه فعله بحسب علاقته بغيره، أما المنفعل الأول عن الله فهو الفلك بما فيه من أجرام، وهو أول المبدعات، وعلة الحوادث في عالم الكون والفساد أعنى العالم الأرضي وما يحيط به وأن الفلك الأعلى بجميع أجرامه كائن حي مميز دائم الحياة بالشخص ثابت الحال طول المدة المرادة له، وإن كان مبتدعاً ابتداعاً عن عدم، متحرك حركة حيوانية عن اختيار وتميز، والفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية، هو العلة الفاعلة في كون الكائنات وفساد الفاسدات على ظهر الأرض، بل هو يؤثر الحياة في الكائنات الحية بإرادة الله طول المدة المقدورة لصور الحياة. والفلك من هذا الوجه منته لأمر الله فهو مطيع له ساجد لله فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض، ولكل مظاهر الكون والفساد وهو العلة القريبة للفلك والعناصر. [1]

فبالرغم من تعدد الفاعلات المخلوقة إلا أن الكندي يرى بأن لكل مجموعة من الكائنات الكائنة الفاسدة التي تعتريها الكثرة والتنوع علة واحدة غير متكثرة، فإن هذا لا يتنافى في مذهبه أن هذه العلل لكل حادثة، وأن الله هو الواحد الحق هو علتها جميعاً يقول الكندي: «مبدع الكل، وممسك الكل، ومحكم الكل المحجوبة عن الأعين الجسدانية» «علة الكل واحد غير متكثر ولا خارج عن ذاته ولا مشبه شيئاً من معلوماته» فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك لكل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا باد واندثر. [2]

ثالثاً: الموقف الثاني: هو الموقف المؤيد لقدم العالم

والواقع أن معظم فلاسفة الإسلام قد قالوا بقدم العالم [3]، ورفضوا القول

---

(١) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : الكندي وفلسفته ص٦١.

(٢) نفس المصدر السابق ص٧٦.

(٣) أما بالنسبة لابن طفيل فقد وقف أمام قضية الحدوث والقدم وتساءل هل العالم قديم أم

حادث؟ وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين، فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر فكل من القولين الحدوث والقدم يعترضه اعتراضات تحول بينه وبين الاعتقاد به فالقول بالقدم يعترضه استحالة وجود ما لا نهاية له، ويعترضه وجود الحوادث في العالم فهو لا يمكن تقدمه عليها وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محدث أما القول بالحدوث فيعترضه أن يكون الزمان قد تقدمه، والزمان من جملة العالم غير منفك عنه فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان ثم إذا كان العالم حادثاً فلابد له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه الآن لم أحدثه الآن ولم يحدثه من قبل ذلك ؟ الطارئ طرأ عليه ولا شيء هنالك غيره، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير.

وبالرغم من الاعتراضات التي تعترض كلا من الموقفين، إلا أن ابن طفيل حاول أن يصل إلى شيء واحد مشترك بينهم دون أن يحاول أن يجمع بين الموقفين.

فابن طفيل يقول في رسالته «فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً حي بن يقظان ص١٢١ فهو يرى: أنه إذا اعتقد بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك ضرورة بأنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود وأن الفاعل لا يمكن أن يكون جسماً. وبالتالي لا يمكن إدراكه بالحس وبالتخيل الذي هو إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها، فهو منزه عن الجسمية، وما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام فالله ليس بجسم ولا يتصف بصفة من صفات الجسمية وهو منزه عن الجسمية، وهو فاعل للعالم قادر على خلقه وإيجاده وعالم به يقول ابن طفيل في قصته ص١٢١: «وإذا كان فاعل للعالم فهو لا محالة قادر عليه، عالم به». يستشهد بقوله تعالى: «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» سورة الملك آية ١٤. أما إذا اعتقد بقدم العالم، وأن العالم لم يسبقه العدم وأنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، ولا انقطاع، فالمحرك أيضاً قديم، والواجب على ذلك ألا يكون في جسم، بل شيء بريء عن الأجسام وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية يقول ابن طفيل: في قصة حي بن يقظان ص١٢٣ وقد كلا لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وهو ضعيف لا يكاد يدرك، فإذن وجود العالم كله، إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة وعن صفات الأجسام المنزه عن أن يدركه حس أو أن يتطرق إليه خيال سبحانه ثم يقول في نفس المصدر السابق ص١٢٣: «وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها وفعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها وفعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور ولا تصور، فهو لا محالة قادر عالم به».

فانتهى ابن طفيل بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه من قدم

بحدوثه وبوجوده بعد العدم، وأن فعل الله غير متعلق بالعدم، فلا تأثير للفاعل في الحدوث أي في سبق العدم، أو أن يكون هذا الوجود مسبوقاً بالعدم.

فالعدم لا يتعلق به فعل الفاعل بل الفاعل يتعلق فعله بوجود الحادث لا بعدمه، لأن العدم ليس شيئاً حتى يتعلق به فعل. فمعنى إيجاد الله للعالم لا يمكن أن يكون في حال العدم، بل في حال الوجود، لأن العدم لن يتعلق بالفاعل الذي أوجد المفعول، فالعالم قد وجد فعلاً محتاج لله في وجوده حتى يظل موجوداً.

يقول ابن سينا «فالمفعول الذي نقول أن موجوداً يوجده لا يخلو إما أن يوصف بأنه موجد له ومفيد لوجوده في حال العدم أو في حال الوجود أو في الحالين جميعاً. ومعلوم أنه ليس موجداً له في حالة العدم، فبطل أن يكون

= العالم أو حدوثه وصح على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، إذاً الاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها وذلك لأن وجود المادة تجعله متناهياً.

Sharlf. A history of Muslim Philosophy P. 533.

فالعالم عند ابن طفيل سواء كان قديماً أو حدثاً لابد له من فاعل، وأن العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها معلول ومخلوق لهذا الفاعل فالعالم فعله وخلقه وسرمدية العالم أو خلقه متساوية وأن العالم لا يمكن أن يوجد بنفسه، بل لابد له من خالق أو فاعل أو موجد Ibid P. 533

ويقول تعالى: { إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ } (يس: ٨٢). ولكن د. محمد عاطف العراقي في كتابه الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل ص١٢٠ يعرض نصاً هاماً يدل فيما يرى سيادته: على أن ابن طفيل من القائلين بقدم العالم أو يميل إلى القول بالقدم دون الحدوث «أن العالم كله بما فيه السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها، وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يترك تبعاً لحركة يدل حركة متأخرة عن حركة يدل تأخراً بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤها معاً فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان. قصة حي بن يقظان ص٩٨.

موجوداً له في الحالتين جميعاً فبقى أن يكون موجداً له إذ هو موجود».[1]

فالقول بأنه لابد أن يسبقه عدم ليس إلا من الأوهام العامية لما يراه أصحاب هذه الأوهام من الشيء المحس لا يوجد إلا بعد أن لم يكن موجوداً ولأن الشيء كان موجوداً لا يكون بحاجة لفاعل يوجده وإلا كان ذلك تحصيل حاصل. فابن سينا يرد على ذلك فيقول: «والفاعل الذي تسميه العامة فاعلاً، فليس هو بالحقيقة علة، بل من حيث هو علة وأمر لازم معه، فإنه يكون فاعلاً من حيث اعتبار ماله فيه أثر مقروناً باعتبار ما ليس له فيه أثر، كأنه إذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارناً لما لا يستفاد منها سمي فاعلاً. فلذلك كل شيء يسمونه فاعلاً يكون من شرطه أن يكون بالضرورة قد كان مرة غير فاعل ثم أراد قسراً أو عرض حال من الأحوال لم يكن، فلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل، وقد كان خلا عن ذلك فيكون فاعلاً عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل فقط. فيكون كل ما يسمونه فاعلاً يلزم أن يكون أيضاً ما يسمونه منفعلاً عند مقارنة ما يقارن من حال حادثة لأجلها صدر عنه وجوده بعد ما لم يكن».[2]

فالقائلون بقدم العالم لا يرضوا أن يكون الله أولاً وبالزمان وبعده بمدة جاء العالم ووجد، فسبق الله للعالم بالزمان، يلزم عنه أن يكون الله معطلاً عن الفعل والإيجاد ثم فعل بعد أن ظل غير فاعل.

أضف إلى ذلك أنه لا سبيل إلى التمييز بين الأوقات بالنسبة إلى الخلق والإرادة نفسها لا تستطيع أن تؤثر وقتاً على وقت فهما متماثلان، فإذا لم يخلق الله العالم منذ القدم فكيف يختار وقتاً آخر يخلق فيه. وحصول هذا الاختيار يعنى حدوث تغيير في الله والله منزه عن التغيير، ومنزه عن النقص، فالله له

---

(١) ابن سينا : النجاة الإلهيات ص٢٥٠.

(٢) ابن سينا: الشفاء الإلهيات، جـ٢، ص٢٦٣.

الكمال كله.

وقد دافع ابن رشد عن القول بقدم العالم، وأن مفهوم الحدوث الذي ذكر في القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان. ببيان أن النظرة الفلسفية لخلق قديم لا يتعارض مع النظرة القرآنية وأن الكثير من الآيات القرآنية لو أخذت على ظاهرها لدلت على الخلق ليس من عدم كما يفهم الكثير، فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم، أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعنى غير منقطع وذلك أن قوله تعالى: {وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ}[1] يقتضى بظاهرة أن وجود قبل هذا الوجود هو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان. أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى: {ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ}[2] يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شيء.

فالحق أن من تفحص تلك الآيات لم يجد آية توحي أن الله خلق من لا شيء أو كان أصلاً مع العدم المحض فالآيات تنبىء في مجملها عن وجود ما سبق هذا العالم، استعان به الله لخلق الكون والموجودات، ويلاحظ «فان دن برج» في تحقيقه لتهافت التهافت أن فعل «أحدث» «في اللغة العربية يعكس الناحية العلية لفعل أوجد وبالتالي فهو خال من أي مضمون زماني»[3] يقول ابن رشد: «فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع، هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيها وبخاصة الإنسان وهى طريقة نسبتها في الظهور إلى الحس،

(١) سورة هود آية ٧.

(٢) سورة فصلت آية ١١.

(٣) د. زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص ٢٢٢.

وأما الطريق لتصور هذا المعنى هو التمثيل بالشاهد، إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس ما له مثال في الشاهد، وأخبر تعالى: أن العالم وقع خلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء وأنه لا يجب التأويل أو إخبار الجمهور بأن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث، وأنه خلق من غير شيء وفى غير زمان»، فلذلك لا يجب وذلك لصعوبة تصوره للعلماء والجمهور على السواء فلذلك يقول ابن رشد «فينبغي كما قلنا أن لا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يصرح له بغير ذلك» [1].

ويبين ذلك ابن رشد بقوله «لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث، وإنما يتصور القدم فيه، لأن هذا الأحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر. ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديماً والله قديم وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له [2]».

فالخلق إذن لم يكن خلقاً من عدم فالموجودات تنقسم إلى ممكن وواجب. فالموجودات كما يقول الفارابي على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، وهو الذي إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال فلابد له من علة تخرجه إلى الوجود، وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره. فالنور مثلاً لا يوجد قبل شروق الشمس، وذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره، أي نتيجة حتمية لعلة الشمس. [3]

ومعنى ذلك أن الممكن له حالان اثنان: حالة بقاؤه في حيز الإمكان

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٢٢٢.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٢٢.

(٣) الفارابي : عيون المسائل ص ١٦ .

الصرف أو الماهية المحضة وعدم انتقاله إلى الوجود، وحال وجوبه بغيره أو وقوعه بالفعل، أو تشخيصه أو انتقاله إلى الهوية! والأشياء الممكنة التي يفتقر وجودها إلى غيرها في الحالين لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول وهو الله تعالى خالق كل شيء فلا يجوز كون بغير وجوده، لأنه السبب الأول والعلة الأولى لكل وجود. يقول الفارابي: الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها بذاتها وإلا لم يوجد ولا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود ويجب بشرط مبدئها ويمتنع بشرط لا مبدئها، فهي في حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة وكل شيء هالك إلا وجهه».[1]

ويقول الفارابي: «ولا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهي إلى وجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادئ لا ماذا وجوده ولا عماذا وجوده بل يكون هذا المبدأ الأول لجميع الموجودات وهو الذي به وعنه وله وجوده بالإيجاد الذي لا يدخل عليه نقصاً أصلاً بأكمل الأنحاء التي بها يكون الشيء مبدأ للموجودات، فإذا وقف على هذا فحص بعد ذلك عما يلزم أن يحصل من الموجودات إذا كان ذلك الوجود مبدؤها وسبب وجودها فيبتدئ من أقدمها رتبة في الوجود وهو بعدها عنه في الوجود فيحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها».[2]

فالوجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو برئ عن جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص أما الأول فهو خلو من أنحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود وأقدم

---

(١) الفارابي: فصوص الحكم ص١٧.

(٢) نفس المصدر السابق ص١٥.

الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده وهو من فضيلة الوجود في أعلا أنحائه ومن كمال الوجود في أرفع المراتب، فلا يمكن أن يتوهم كمال أزيد من كماله فضلاً عن أن يوجد ولا وجود أتم من وجوده ولا حقيقة ولا وحدة أتم من وحدته».(١)

فالأول هو سبب لما دونه، وليس له سبب آخر فوقه، تعلم مع ذلك كيف ترتقي الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف ترتقي بعضها إلى بعض إلى أن تنتهي إلى الأول، ثم كيف يبتدئ التدبير من عند الله وينفذ في شيء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهي إلى الأواخر.(٢)

فكل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً. وإن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقى له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود إما واجب بذاته أو ممكن بذاته.(٣)

فكل كائن لابد إما أن يكون له سبب وجود أو لا يكون. فإن كان له سبب فإنه يكون جائز الوجود، وجواز وجوده هو الحقيقة المجردة لدخول مرحلة الوجود، فلا يتحرك من طبيعته الجائزة، ومن الجهة الأخرى، فإنه إن لم يكن له سبب لوجوده على أي حال كان، فإنه يكون ضروري الوجود.(٤)

---

(١) الفارابي : فصول المدني ص١٢٧.

(٢) نفس المصدر السابق ص١٢٧.

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات «٥» النمط الرابع ص١٩.

(٤) Arberry (A.H) Avicenna on theology P. 25.

فما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، بل من موجود واجب الوجود بذاته، أما هو فليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن إذ أن وجود كل ممكن الوجود هو من غيره ضرورة، وأن الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة وأن يكون خارجاً عنها، وأن لا يكون ممكناً إذ لو كان ممكناً لكان منها فإذن هو واجب الوجود.[1]

فلو كان واجب الوجود ممكناً فلابد إذن أن يوجد سلسلة من الاحتمالات تربط الواحد بالآخر، ولا يوجد كائن على الإطلاق لأن هذا الكائن والذي هو موضوع افتراضاً لا يمكن أن يدخل في منطقة الوجود طالما أنه غير متبوع بالتتابع المطلق للكائنات. ولذلك فإن الكائنات المفترضة تنتهي ضرورة بنا إلى القول بوجود واجب الوجود.[2]

وواجب الوجود هو الموجود الذي لابد من التسليم بوجوده، لأن افتراض عدم وجوده يعرضنا حتماً للوقوع في المحال، ومعنى هذا أن واجب الوجود ضروري الوجود و لا يمكن إنكار ضرورته.

يقول ابن سينا: «إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال»[3]: «فإذا وجدنا شيئين أحدهما علة والآخر معلول، وكانا معاً في الوجود. إلا أن أحدهما في ذاته ممكن الوجود وعرفنا حقيقة كل منهما بما له من خواص علمنا أن ما يتعلق به طبيعة الإمكان هو معلول وأن الآخر هو علة. فانا عرفنا آنية واجب الوجود بذاته وحقيقته وعلمنا أنه واحد ضروري وعلمنا أن ما سواه من الموجودات واجب به وممكن في ذاته» [4] هكذا

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات جـ٢ النمط الرابع ص٢٠- ٢١.

(٢) Arberry (A.H) Avicenna on theology P. 25.

(٣) ابن سينا : التعليقات، ص١٥١.

(٤) نفس المصدر السابق، ص١٦٣.

وجدنا ابن سينا مثله مثل الفارابي قد ربط بين الواجب والممكن برباط العلة والمعلول في الوجود «وبالحقيقة فإن الشيء لا يجوز أن يكون بحيث يصبح أن يكون علة للشيء ألا ويكون معه الشيء» [(1)] فكل وجود معلول واجب مع وجود علته، ووجود علته واجب عنها وجود المعلول، فالمبدأ الأول واجب الوجود بذاته وما عداه ممكن الوجود يستمد وجوده منه، وهو مبدأ لأنه يصدر عنه كل شيء وأول لأنه سابق أولاً على وجود وهو تام الوجود لأنه واجب الوجود بذاته ولذاته، وكل وجود فائض عن وجوده.[(2)]

فكل علة مع معلولها، وإذا كان كل معلول له صنفان فكل علة لها صنفان. يقول ابن سينا: «فيجب أن تعلم أن كل معلول فله صنفان وكل علة فلها صنفان أما ما للمعلول فأحدهما أن وجوده مستفاد من العلة والثاني أن العدم يسبق ذلك الوجود. فيكون تعلق المعلول بالعلة ـ أما من جهة وجوده، أو من جهة سبق العدم، ومحال أن تكون العلة علة لسبق العدم، فإن عدم الشيء لا علة له إلا عدم الوجود. فليس للعلة تأثير في سبق العدم. ثم أن لم يكن للمعلول تعلق بالعلة من جهة الوجود، لم يكن له تعلق بالعلة أصلاً، فإذن قد يجب أن يكون تعلق المعلول بالعلة من جهة الوجود لا غير، وأما كون ذلك الوجود بعد العدم، فإنه لم يصر بعلة، فإن الممتنع لا علة له، فليس لوجوده من بعد عدم سبب من حيث هو وجود بعد عدم، فإن هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلا بعد عدم، فإن الوجود الذي سبقه العدم لا يصلح أن يكون إلا بعد سبق العدم لأنه يسبقه العدم بذاته فلا علة له، فلا إمكان لوجوده بعد عدم من حيث هو بعد العدم، وإنما الإمكان للوجود من حيث هو وجود فحسب».[(3)]

---

(1) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ1 ص191.

(2) نفس المصدر السابق جـ2 ص255.

(3) ابن سينا : التعليقات ص177.

فالمعلول يحتاج إذن إلى العلة في وجوده وهو ممكن، إذ إمكانه في وجوده فقط، ولا حاجة في أن يكون بعد العدم، ولما كان المعلول محتاجاً إلى العلة، ومتعلقاً بها من هذه الجهة وجب أن يكون مثل هذا الوجود دائماً محتاجاً إلى العلة، فإذن العلة علة الوجود، وهى ما يقال عليها العلة بالحقيقة.(١)

كما أن العدم لا يتعلق به فعل الفاعل، بل الفاعل يتعلق فعله بوجود الحادث لا بعدمه، لأن العدم ليس شيئاً حتى يتعلق به فعل (٢)، فإذا كان الفاعل يتعلق بالوجود عند إيجاده له ـ فالموجود المتعلق بالفاعل يسمى: واجب الوجود بالغير. فإن كان تعلقه دائماً كان يكون معلولاً لعلة دائمة تامة، كان الموجود دائم الوجود لم يسبقه عدم وجوده سبقاً زمانياً أبداً ـ بل هو متصور في الذهن فقط. وإن كان تعلق الموجود بالفاعل تعلقاً مؤقتاً بأن أوجده الفاعل بعد أن لم يكن موجداً، ولا فاعلاً له، فهذا الموجود قد سبقه عدم وجوده سبقاً زمانياً. وهو على هذا ليس دائماً ولا أزلياً. فبان من هذا أنه لا تعارض بين دوام وجود الشيء مع كونه موجوداً بفعل فاعل، ومستمداً وجوده من غيره. كما بان معنى المفعول لا يقتصر على الموجود وجوداً مؤقتاً فقط، بل المهم في تعريف الوجود بالغير: أن يكون له فاعل أوجده سواء كان دائم الوجود أو مؤقت الوجود.(٣)

وواضح من هذا النص، أن العالم يجب أن يكون قديماً قدم علته، وملازماً لها أزلاً في الوجود، ودوام وجوده دوام وجودها أبداً. فابن سينا يبين أن المعلول لا يتأخر عن علته التامة على أساس أن كل ما لم يكن واجب الوجود سواء بذاته أو بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته. وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود

---

(١) نفس المصدر السابق، ص١٧٧.

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات: تحقيق د. سليمان دنيا ص٤٩٠- ٤٩٣.

(٣) نفس المصدر السابق ص٣٩٤- ٣٩٩.

بذاته، فإن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره.[1]

وأن الممكن الوجود فوجوده من غيره، فإما أن يجب وجود السبب وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال. فإذاً يجب أن يكون وجوده مع وجود السبب. فإذا كانت العلة دائمة الوجود كان المعلول دائم الوجود. فالعلة إذا كانت علة بالفعل وجد عنها المعلول، لأن المعلول يكون معها، فالعلة لا توجد إلا مع المعلول، يقول ابن سينا: «والعلة يجب أن توجد موجودة مع المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات، ليست عللاً بالحقيقة. بل هي معدات ومعطيات وهى كالحركة، وجوب ثبات العلة يكون من جهة أن المعلول يجب أن يكون مع العلة».[2]

وبذلك يتضح لنا أنه يصح من الله إيجاد العالم وهو لم يسبقه عدم، كما يتضح أن العالم قد وجد فعلاً محتاج لله تعالى في وجوده حتى يظل موجوداً. وإذن يكون من الواضح أيضاً أن معنى إيجاد الله للعالم لا يمكن أن يكون في حالة العدم بل في حالة الوجود. وأن العدم لن يتعلق بالفاعل. ويسير ابن سينا منطلقاً من هذا الموقف إلى القول «فإذا عرفت هذا فإن جميع ما سواه هو فعله، وأنه صدر عنه لذاته، أي ليس لتوقف على زمان أو غرض. وأن لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان تابع للحركات، وهو من فعلها. نعم يشترط العدم الذاتي لأن كل شيء هالك ومنعدم في نفسه أي باعتباره ممكناً في ذاته ـ دائماً وجوده منه تعالى. والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيده من غيره فإذاً كل شيء سوى الباري تعالى يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لا زمانياً».[3]

وبالرغم من قول ابن سينا بقدم العالم ومصاحبته في نفس الوقت في

---

(١) ابن سينا : النجاة الإلهيات ص٣٦٨.

(٢) ابن سينا : التعليقات ص٣٩.

(٣) ابن سينا : الرسالة العرشية ص١٣ - ١٤.

الحصول لواجب الوجود، إلا أن ابن سينا يبين أن ذلك لا يؤدى إلى استغناء العالم عن الله وقدرته على القيام بذاته دونه، بل ما زالت حاجته ماسة إليه، وذلك لأن طبيعة الإمكان كما تقدم لا يستفيد وجوده إلا من واجب الوجود، ولئن اصطحبا في الوجود زمناً، إلا أن ما يجب بغيره. فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير، متوقف عليه، لأنه معلول فهو لما كان واجباً بغيره اختلفت ماهيته عن وجوده فكان لابد له من علة خارجة عنه تجمع فيه الوجود إلى الماهية، ليبرز العالم إلى الوجود بالفعل بعد أن كان بالقوة أو هذه العلة هي الله فهما قديمان بالزمان ولكن الله متقدم على العالم بالذات، إلى جانب قدمه بالزمان، وأما العالم فإنه قديم بالزمان فقط.

ولكن هذا التحول من القوة إلى الفعل قد فسره ابن رشد تفسيراً يختلف عن تفسير ابن سينا، فيرى ابن رشد: أن الخلق هو تحويل ما بالقوة إلى الفعل، ومعنى هذا أنه لابد من وجود ما يمكن أن يقبل هذا التحول أي لابد من وجود مادة أزلية أبدية قديمة هي التي تتعاقب عليها الصور التي هي أيضاً أزلية مثلها مثل المادة، وإله صانع خالق، خلقه عبارة عن تحريك المادة الموجودة أصلاً لا خراج ما بها بالقوة إلى الفعل وذلك أن فعل الفاعل ليس شيئاً غير إخراج ما بالقوة إلى أن يصيره بالفعل، فهو يتعلق بموجود من الطرفين أما في الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فيرتفع عدمه، وأما في الإعدام فينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدم.[1]

وبهذا ترتبط فكرتا الإيجاد والإعدام. ففعل الفاعل يتعلق بالإعدام بالوجه الذي يتعلق به في الإيجاد، وهو إخراج ما بالقوة إلى الفعل، فإن الكائن بالفعل فاسد بالقوة، وكل قوة تصير إلى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل، ولو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعلاً أصلاً، ولو لم يكن الفاعل موجوداً لما كان

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ص٢٣٢.

ها هنا شيء هو بالفعل أصلاً، ولذلك قيل: أن جميع النسب والصور موجودة بالقوة في المادة الأولى، وهى بالفعل في المحرك الأول بنحو من الأنحاء شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع.[1]

هكذا نجد العدم شرط للخلق، وأمس الحدوث الحقيقي هو النقل من القوة إلى الفعل أو من العدم إلى الوجود، وأن هذا الإخراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان بالطبع، والله منزه عن ذلك فهو مخرج للكل من العدم إلى الوجود وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة ففعله صادر عن علم ومن غير ضرورة داعية إليه من ذاته ولا لشيء من خارج بل لمكان ففعله وجوده. وهو ضرورة مريد مختار في أعلى مراتب المريدين المختارين إذ لا يلحقه النقص الذي يلحقه المريد في الشاهد.[2]

فالإخراج من القوة إلى الفعل لا يشترط فيه ابن رشد ضرورة عن علم أو اختيار كسابقيه من القائلين بالحدوث، وأن الفاعل لابد أن يكون مريداً مختاراً عالماً لما يريده حتى يكون فاعلاً لما يريده. ويعلق على ذلك بقوله: «وأن هذا الكلام غير معروف بنفسه، وهو غير معترف به في فاعل العالم».[3]

ويقسم ابن رشد الأشياء الفاعلة صنفين: صنف لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط، وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة، والبرودة تفعل برودة وهذه هي التي يسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع والصنف الثاني: أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت وتفعل ضده في وقت آخر، وهذه التي نسميها مريدة ومختارة وهذه إنما تفعل عن علم وروية.[4]

---

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة جـ٣ ص١٥٠٤- ١٥٠٤.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت ص٢٥٩.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٢٥٥.

(٤) نفس المصدر السابق، ص٢٥٥.

والفاعل الأول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة، وذلك أن المريد هو الذي ينقصه المراد والله سبحانه وتعالى لا ينقصه شيء يريده والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه والله لا يعوزه حالة فاضلة والمريد هو الذي إذا حصل المراد كفت إرادته، وبالجملة ـ فالإرادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير [(١)].

والله تعالى فعله صادر عن علم، فالجهة التي بها صار الله فاعلا ليس ينافس هذا الموضوع. إذ كان لا نظير لإرادته في الشاهد فابن رشد: «إن هذا الكلام غير معترف به فاعل العالم، إلا لو قام عليه البرهان أو صح نقل حكم الشاهد إلى الغائب» [(٢)].

هكذا وجدنا ابن رشد يجعل من مفهوم القوة والفعل دوراً كبيراً في نظريته عن أصل العالم، بل إنه قد استخدم هذا المفهوم ليفرق بين الله الفاعل الخالص وبين مخلوقاته المكونة من قوة وفعل. فالخلق إذن لم يكن من عدم بل أصبح بمعنى الإيجاد والتكوين. فالتكوين هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة إلى الفعل. وليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً . ولا هو الذي يوصف بالكون، أعنى الذي تقول فيه أنه يتكون. فلا يتكون شيء من غير شيء، بل لابد من وجود شيء حامل الصور المتضادة التي تتعاقب عليها. ويكون هذا التعاقب أزلياً ودوراً. فإن كان ذلك كذلك، وجب أن يكون ههنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الأزلية.

فابن رشد يقول : بفكرة الخلق المستمر[(٣)] التي كانت نتيجة لأخذه بفكرة

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٥٦.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٥٤- ٢٥٥.

(٣) د. زينب الخضيرى : اثر فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى ص ٢٣٤.

أن الخالق محرك أول، وأن فعل الخلق هو تحريك المادة. وبما أن الحركة مستمرة، فالخلق متجدد ومستمر، أي أنه لا يتم دفعة واحدة من العدم، بل هو متجدد ومستمر. وأن خلقه يجعل العالم يستمر ويتغير في نفس الوقت أي أن القدرة الخالقة مستمرة، وهذه القدرة تحافظ على العالم وتحركه باستمرار. فالعالم قديم لكنه له علة خالقة ومحركة هي الله الذي هو بالطبع قديم أيضاً مثل العالم وإن كان بدون علة.[1]

فالعالم قديم زماناً وإن كان له علة خالقة هو الله الذي لا يكف عن الخلق، فالعالم قديم دائم الحدوث. يقول ابن رشد: «فكما أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من الغير الأزلي، كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما. ولولا كون العالم بهذه الصفة. أعنى أن جوهره في الحركة. لم يحتج العالم بعد وجوده إلى البارئ سبحانه! فالعالم مفتقر إلى حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً. أعنى: لكون جوهر العالم، كائناً في الحركة وكون صورته التي بها قوامه، ووجوده من طبيعة المضاف».[2]

فما يميز ابن رشد عمن سبقه ولا سيما ابن سينا هو كيفية تصوره للعالم على

---

(١) وقد نشأ جدل حول نظرية ابن رشد من وجهة نظر كثير من الباحثين مثل د. توفيق بيصار الذي يرى أن تفسير الخلق عنده تفسير بعيد عن القول بإيجاد العالم من عدم وحدوث ما لم يكن ونسب دي بور إلى ابن رشد القول بالقدم قدم العالم المادي وبين أن هذا المذهب من المذاهب الإلحادية (تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣٠١) وذهب Gilson إلى أن ابن رشد يقول بالقدم.

(History of Christian Philosophy A 221- 222)

وذهب De wulf إلى أن ابن رشد يقول بأن المادة قديمة مع الله، لأن العدم لا تتعلق به عمل خالق ومع حضور هذه المادة القديمة يخرج منها الخالق قواها العاقلة، وينشأ العالم المادي نتيجة لهذا الخلق الدائم، ولابد من تتابع هذه الحركات بلا نهاية ولا بداية.

(History of Mediaeval Philosophy vol. IP. 302)

ويعرض د. محمد عاطف العراقي مزيد من الآراء لكثير من الباحثين في كتابة النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص١٣٣- ١٣٤.

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص٢٨٤.

أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل، تصوراً لا لبس فيه، وأنه في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. فلو كان التغير داخل نطاق الكون أزلياً، فإنه يستلزم حركة أزلية، وهذه تحتاج إلى محرك أزلي. أما إذا كان العالم حادثاً، فإنه يتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه، وهكذا إلى غير نهاية. فالمهم هنا هو أن تنتهي إلى أن هناك إحداثاً مستمراً منذ الأزل أي أن العالم في حدوث دائم وبهذا يتم التفرقة بين الله القديم والعالم على أساس أن قدم العالم يفهم منه أنه عملية حدوث مستمر ودائم.

وخلال مناقشة ابن رشد للعلاقة بين الله والعالم ينفى ابن رشد أن يكون تقدم الله على العالم تقدماً زمانياً، أو تقدم علة على معلول، ويرى أن البرهان على ذلك برهان غير صحيح، وذلك لأن الباري سبحانه ليس شأنه مما أن يكون زماناً والعالم شأنه أن يكون في زمان. فليس يصدق عند مقايسة القديم إلى العالم أنه: إما أن يكون معاً وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية، لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان والعالم شأنه أن يكون في زمان.[1]

وإذا قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود، أحدهما في طبيعته الحركة، وهذا لا ينفك عن الزمان والآخر ليس طبيعته الحركة وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان.

وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير، فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك، وكل مفعول له فاعل، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً، لا تمر إلى غير نهاية، بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلاً. هو العلة في الموجود الذي في طبيعته الحركة.[2]

فإذا قام البرهان على أن الموجود الذي في طبيعته الحركة ليس ينفك عن الزمان، وأن الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة، ليس يلحقه الزمان أصلاً.

---

(١) نفس المصدر السابق، ص١٤٠- ١٤١.

(٢) نفس المصدر السابق، ص١٤٣.

وإذا كان ذلك كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر ـ أعنى الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقدماً زمانياً. ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما في طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله.[1]

ولذلك يرى ابن رشد أن كل من شبه تقدم الموجود الغير المتحرك على المتحرك بتقديم الموجودين المتحركين ـ أحدهما على الثاني ـ فقد أخطأ. فالتقدم هو تقدم الوجود الذي ليس هو بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في زمان، وهو نوع آخر من التقدم وإذا كان كذلك فلا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً ولا أن أحدهما متقدم على الآخر.[2]

وهذا يؤدى إلى خطأ القول بأن الوجودين معاً، وأن أحدهما متقدم على الآخر، فلا يفهم تأخر العالم عن الله، إذا لم يكن تقدماً زمانياً إلا تأخر المعلول عن العلة وأن التأخر يقابل التقدم والمتقابلات هي من جنس واحد ضروري وإذا كان التقدم ليس زمانياً، فالتأخر ليس زمانياً ـ ثم يقول «كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط الفعل».[3]

يقول ابن رشد: «وعلى هذا فكما أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من غير الأزلي، كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما. ولولا كون العالم بهذه الصفة، أعنى أن جوهره في الحركة لم يحتج العالم بعد وجوده إلى الباري سبحانه. كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه، والفراغ منه، إلا لو كان العالم من باب المضاف، وإن كان هذا هكذا فالعالم مفتقر إلى حضور الفاعل له في حالة وجوده من جهة هو فاعل بالوجهين جميعاً: أعنى لكون جوهر العالم كائناً في الحركة. وكون صورته التي بها قوامه، ووجوده

---

(١) نفس المصدر السابق، ص١٤٣.

(٢) نفس المصدر السابق، ص١٤٤.

(٣) د عاطف العراقي النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص١٠١.

من طبيعة المضاف لا من طبيعة الكيف أعنى الهيئات والملكات المعدودة في باب الكيف. فإن كل ما كانت صورته داخله في هذا الجنس، ومعدودة فيه إذا وجد وفرغ وجوده مستغن عن الفاعل».[1]

فالعالم له فاعل لم يزل فاعلاً ولا يزال مخرجاً له من العدم إلى الوجود ولا يزال مخرجاً.

فما يميز ابن رشد عمن سبقه، ولا سيما ابن سينا هو كيفية تصوره للعالم على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل تصوراً لا لبس فيه، وأنه في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه[2] فلو كان التغير داخل نطاق الكون أزلياً، فإنه يستلزم حركة أزلية، وهذه تحتاج إلى محرك أزلي، أما إذا كان العالم حادثاً، فإنه يتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية، فالمهم هو أن تنتهي إلى أن العالم في حدوث مستمر.

وبهذا تتم التفرقة بين الله القديم، والعالم القديم على أساس أن قدم العالم يفهم منه أنه عملية حدوث دائم. فالعالم قديم ولكنه مفعول لعلة خالقة تعمل باستمرار في هذا العالم، وتحفظ عليه بقاءه وحركته.

فالعالم قديم بمادته الأولى الأزلية، وكون الموجودات ذات علاقة بعضها ببعض بفعل طبيعتها وقواها الذاتية. يوهمنا بأن الفعل الإلهي يقتصر على التحريك الأزلي فقط الذي يخرج الكل من القوة إلى الفعل، هكذا يبدو العالم يحتاج إلى محرك فاعل بصورة دائمة. فالخلق الإلهي دائماً في حالة اتصال من نقل ما بالقوة إلى الفعل أو بالعكس. إنه إيجاد مستمر، إذ تنعدم صورة وتوجد أخرى والكل يأتي ضمن نظام محكم. فكل القوى في هذا العالم مرتبطة بالمبدأ

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٢٨٤.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٢٩٨.

الأول بالذات ومباشرة، أنها جسم واحد تسرى فيه قوى روحانية واحدة، تنظمه وترتبه على أحسن وجه وممسكة وحافظة. كما قال تعالى: {إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا} .[1]

رابعاً: الفيض وعلاقته بقدم العالم

الفيض في مفهومه الفلسفي يفسر لنا كيفية خلق العلم وصدور الكثرة من الواحد. فنقطة البدء فيها كيف أن الواحد الذي هو مبدأ كل شيء وله صفات الكمال، يكون منه العالم المتكثر من غير واسطة وبعد زمن لا عمل فيه ؟ فهي نظرية يحاول الفلاسفة من خلالها الوصول إلى الحل المنشود لذلك السؤال ؟ كيف يمكن أن يخلق الله العالم وهو على كماله وعدم تغيره ووحديته ؟.[2]

ونظرية الفيض نظرية أفلوطينية استقاها فلاسفة الإسلام من أفلوطين وهى نظرية أريد بها تقريب الشقة التي لا نهاية لها والتي تفصل بين الإله الواحد المتعالي البريء عن المادة، وعالم المادة المتكاثر المتغير عن طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة منحدرة في روحانياتها. فهي نظرية تثبت امتداد قوى الأول حتى آخر مراتب الوجود وأدناها. فقوة الواحد وفيضه متمثلة حتى آخر الموجودات متنقلة من موجود إلى الأدنى منه.

فالمعنى الأساسي هنا: هو انبعاث قوة الأول وفاعليته في كل مراتب الوجود مع بقائه في ذاته دون أدنى تبدد.

فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر، أو يتغلغل فيها، أو يأخذ من ذاته، ليعطيها بل يظل في وحدته الأصلية ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق. ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه في عملية تسير سيراً منتظماً من البداية للنهاية

---

(١) سورة فاطر آية ٤١.

(٢) ليون جوتيه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ترجمة د. محمد يوسف موسى ١٢٦.

وتتحكم فيها ضرورة واحدة وقانون واحد وكذلك الحال في كل مبدأ آخر.

ولأفلوطين تشبيهات مختلفة في وصف الصدور أشهرها: تشبيه فيض النور من منبعه وفيض الماء من ينبوع وصدور أنصاف الأقطار عن المركز والصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هي تأكيدها بقاء المصدر أو المركز الأول ثابتاً مع خروج غيره منه.[1]

يقول أفلوطين: «وكما أن المركز ثابت قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الدائرة كلها إنما تثبت وتقوم فيه وكل نقطة أو خط في دائرة أو سطح، فإنما قوامه وثباته بالمركز. فكذلك الأشياء العقلية والحسية ونحن أيضاً قوامنا وثباتنا بالفاعل الأول وبه يتعلق اشتياقنا، وإليه نميل ونرجع، وإن نأينا عنه وبعدنا فإنما مصيرنا إليه، ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة إلى المركز وإن بعدت ونأت».[2]

ففكرة الفيض هي الفكرة التي توفق بين الله تعالى ـ الأول ـ عن كل ما يوجد وبين حضور قواه في كل الموجودات. فبواسطة الأول يمكن أن يظل الأول في تعاليه، ويكون أشبه بمصدر للتوزيع دون أن يفقد من ذاته شيئاً، ويضيء الأشياء البعيدة دون أن ينتقل إليها. فتشبيه النور وفيضه أقرب إلى توضيح فكرة امتداد فاعلية الأول إلى كل الأشياء من ذاته، لأن الضوء عند أفلوطين طاقة لا مادية تبعث دون فقدان شيء. فهي لا تفقد ذاتها عندما تنشر أشعتها.[3]

وهكذا نجد أفلوطين وقد عبر عن ماهية الفيض بعدة تشبيهات وتخيلات تلتحق بالشعر والخيال أكثر مما تعبر عن الواقع ـ فالصدور يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس بالنسبة إلى الشمس وكما أن الشمس لا تستطيع أن

---

(١) أفلوطين: التساعية الرابعة في النفس ـ ترجمة د. فؤاد ذكريا، ص٤١.

(٢) أفلوطين: أثولوجيا الميمر التاسع، ص١٣٠- ١٣١.

(٣) نفس المصدر السابق، ص١٣١.

تحبس الضوء الذي يصدر عنها، وكما أن اللهب لا يستطيع منع الحرارة التي تشع منه، كذلك فإن الله لا يستطيع منع الموجودات التي تنساب منه.[1]

والفيض هو المقصود بالإبداع، والإبداع[2] هو الذي يظهر فيه الشيء عن مبدعه دون متوسطات سواء كانت مادة أو زماناً أو آلة. فالعالم من خلال الفيض موجود من شيء عن طريق إبداع متواصل يقول أفلوطين: «إذا كنت تريد أن تعلم كيف أبدعت الأنيات الحقة الدائمة الشريفة من المبدع الأول، لأنها إنما كونت منه بعد زمان، وإنما أبدعتا إبداعاً وفعلت فعلاً ليس بينهما وبين المبدع الفاعل متوسط البتة»[3] فالإبداع عند أفلوطين وجود الشيء عن المبدأ وحده فقط دون توسط سبب، ثم يذكر أيضاً «أنه أبدع الأشياء بغير روية ولا فحص عن عللها ـ إنما أبدعها بأنه فقط فآنيته هي علة العلل، فلذلك آنيته لا تحتاج في إبداع الأشياء إلى الفحص عن عللها، ولا إلى الحيلة في حسن كونها وإتقانها، لأن علة العلل مستغن بنفسه عن كل علة وكل روية، وكل فحص»[4] فالله تعالى هو الواحد الحق مبدع الكل، وأنه علة لوجود العالم بمعنى أنه يعطى

---

(١) د. يحيى هويدى : مقدمة في الفلسفة العامة، ص١٥٩.

(٢) الإبداع في اللغة «أبدعت الشيء اخترعته لا على مثال» ابن منظور لسان العرب إعداد وتصنيف يوسف خياط نديم فرغلى ص١٤٧ والإبداع أو إحداث شيء على غير مثال سبق «كشاف اصطلاحات الفنون» نشره خياط ص١٣٤، والإبداع «إيجاد شيء غير مسبوق بمادة أو زمان» الجرجاني التعريفات ص٣ ويفسر لنا ابن سينا الأحداث والتكوين ليبين لنا أن الإبداع أعلى مرتبة من كل منهم بقوله التكوين من الشيء وجود مادي والأحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني وكل منهما يقابل الإبداع من وجه الإبداع أقدم منهما لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن أن يحصل بالأحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى وزمان آخر. فإذن التكوين والأحداث مرتبان على الإبداع وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى فهو أعلى مرتبة ابن سينا الإشارات والتنبيهات جـ٣ ص٥٢٥ والشفاء الإلهيات جـ٢ ص٣٧٦.

(٣) أفلوطين : أثولوجيا الميمر الثامن، ص١٤١.

(٤) أفلوطين : أثولوجيا الميمر العاشر، ص١٦٧.

الكل وجوداً دائماً، ويمنع العدم مطلقاً، لا أن يعطى الكل وجوداً دائماً بعد تسلط العدم عليه إلا العدم الذي يستحق الكل بذاته فيكون علة أنه مبدع - والإبداع هو إدامته تأييس ما هو بذاته إدامة لا تتعلق بغير ذات المبدع، وأنه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه، فهو بهذا المعنى مريد الوجود الكل في أنه لا يجوز أن يتجدد له إرادة لم تكن في الأول، فهو فعل فاعل دائم الفعل ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل.

وهنا يظهر لنا مبدأ هام يستند عليه الفيض وهو مبدأ الجود. والجود هو أنْ يفيد الجائد غيره كمالا لا لغرض خارج غير الجود. فالجود هو إفادة الخير بلا غرض. فالجود حيث لا يكون غرض ولا عوض وذلك يكون لمريد فاعل لا غرض له.

وجوده في جوهره وليس لشيء خارج من جوهره يقول الفارابي «فهو جواد وجوده هو في جوهره ويترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه فهو عدل وعدالته في جوهره وليس ذلك لشيء خارج من جوهره».[1]

وواجب الوجود فيما يرى ابن سينا: فعله وإرادته كذلك. فإذا فعله هو الجود المحض. فابن سينا يضفى على واجب الوجود من صفات الكمال صفات الوجود فواجب الوجود عنده تام في وجوده لأنه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه ولا شيء من وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، بل واجب الوجود فوق التمام لأنه ليس له الوجود الذي له فقط بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده، فائض عنه. فواجب الوجود مفيد لكل وجود ولكل كمال وجود وهو مبدع المبدعات ومنشئ الكل وهو حق، لأن حقيقة كل شيء، خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا أحق إذن من واجب

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٢١.

الوجود. وهو أول، قادر، مريد، حي، وجواد له الجمال والبهاء المحض. وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاء كل شيء[1] وهو الوجود المحض، والحق المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياة المحضة، وهو الملك الحق، الغنى الحق، إذ أن الأشياء لا تستغني في وجودها عنه لأنها منه وكلها مملوكة له فقيرة إليه.

فهو جواد، وجوده هو إفادة ما ينبغي لا لعوض، وليس العوض كله عيناً بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي. فمن جاد ليشرف أو ليحمد، أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد.[٢]

فالجواد الحق هو الذي تفيض الفوائد لا لشوق منه، وطلب قصدي لشيء يعود إليه.[٣]

فالجواد لا يكون عوض ولا غرض في فيض الوجود غير نفس الفيض وهو الجود[٤] ويرى الفارابي انه لو تعرض لقول قائل: كيف ابتدع الأشياء العقلية والحسية أكانت فيه أم لم تكن. فإن كان ابتدعها وهى فيه فليس هو إذاً بسيطاً وإن كان ابتدعها وليست فيه فكيف كانت الأشياء الكثيرة فيه وهو واحد بسيط. أو كيف ابتدع الواحد البسيط أشياء كثيرة ؟ وهنا يظهر لنا مبدأ ثان وهو يعتبر من أهم المبادئ التي اعتمد عليها الفارابي وابن سينا هذا المبدأ هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فأفلوطين: يذهب إلى أن الواحد الخير وهو الأقنوم الأول لا يصدر منه إلا واحد وهو العقل أو الأقنوم الثاني الذي يصدر

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ٢ ص٣٥٥.

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات القسم الإلهي ص١٢٥- ١٢٦.

(٣) نفس المصدر السابق، ص١٢٥- ١٢٦.

(٤) ابن سينا : الشفاء الإلهيات، جـ٢، ص٣٦٧.

عنه الأقنوم الثالث هو النفس الكلية ـ وهذا الأقنوم الخير قابل للكثرة والتغير وتصدر عنه بطريقة الفيض جميع النفوس الجزئية. هذا الفيض يتم على أساس الكمال وإن كان أفلوطين لا يخلع على الباري شيئاً من صفاتها الايجابية ويقتصر على الصفات السلبية انطلاقاً من أن المبدأ الأول أو الواحد أو الخير هو كامل كمالاً مطلقاً. فالموجودات تفيض عنه كما يفيض النور من منبعه وإلا لخفيت وظلت كامنة في عالم الإمكان. وذلك لا يستقيم لأنه وإن كان نوراً حقاً فقابل ذلك النور قابل حق، وإذا كان خيراً حقاً. والخير يفيض، فالفائض عليه حق أيضاً يقول أفلوطين: «ونحن مبدئون وقائلون: من أراد أن يعلم كيف أبدع الواحد الأشياء الكثيرة، فليلق بصره على الواحد، وليخلف الأشياء كلها خارجاً منه، وليرجع إلى ذاته، وليقف هناك، فإنه يرى بعقله الواحد الحق ساكناً، واقفاً علياً على الأشياء كلها، العقلية منها والحسية ويرى سائر الأشياء كأنها أصنام منبثة ومائلة إليه».(1)

فالأساس الأول في مذهب أفلوطين في الوجود هو افتراض وجود المبدأ الأول أو الواحد. وهذا المبدأ هو مصدر كل شيء، هو واهب الحياة، ومنبع الخير، والنعم لسائر الموجودات أنه علة الأشياء، بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه، وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها.(2)

فكل ما في الوجود فإنه يرتد إلى الأول ضرورة، فلا شيء غير الأول والأول: هو مصدر الكائنات جميعاً ومفيدها وفيضها والأشياء، إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج. فالواحد الذي هو هو بذاته واحد فهو الواحد الحق

---

(1) أفلوطين أثولوجيا الفصل الحادي والعشرون «من كتاب في علم ما بعد الطبيعة» لعبد اللطيف بن يوسف البغدادي، ص٢٠٠.

(2) نفس المصدر السابق، الميمر العاشر ص١٣٤.

المبين، وهو الذي يفيد كل واحد واحديته، وكل واحد سواه هو في ذاته كثرة وعن الواحد الحق ينال واحديته.[1]

يقول أفلوطين: «ولما كان الواحد المبدع بعد الواحد الذي هو واحد من جميع الجهات، لم يكن أن يكون فوقه الواحد المبدع في الوحدانية. انقص من الواحد المبدع. فالواحد قبل الكثرة ويعطى كل واحد مما تحتها حده، ولا تزال الكثرات ترتقى الكثرات ترتقي إلى الواحد مرة بعد أخرى حتى تنتهي إلى الواحد الذي هو علة الجميع، ومنه تنبعث وهو الذي ينظمها ويشرحها».[2]

يقول الفارابي: «وأول المبدعات عن الله شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض، لأنه ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالأول، لأنه يعلم ذاته، ويعلم الأول وليست الكثرة التي فيه من الأول، لأن إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجوب الوجود» [3]، ويقول ابن سينا في النجاة: «إن الواحد حيث هو واحد، إنما يوجد عنه واحد» [4]، وهذا بلا شك قد دفع ابن سينا: بإثبات مجموعة من الوسائط بين الواحد والكثرة لكي يحافظ على هذا المبدأ في مواجهة تكثر العالم الصادر عن الله.

فابن سينا يرى: «أن الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد إلا على الترتيب النازل» [5] فقال بعد ذلك بالخلق المتدرج على أن يكون أول صادر عنه ـ واحداً مفارقاً بعيداً عن المادة.

فواجب الوجود واحد ليس صفة زائدة على ذاته تقتضى الأفعال المختلفة،

---

(١) أفلوطين : أثولوجيا الفصل الحادي والعشرون «من كتاب في علم ما بعد الطبيعة» لعبد اللطيف بن يوسف البغدادي، ص٢٠٠.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٠٣.

(٣) الفارابي : عيون المسائل، ص٦٨.

(٤) ابن سينا: النجاة الإلهيات، ص٤٥٣.

(٥) ابن سينا: رسالة تفسير الصمدية، ص١٧.

بل الفعل من آثار كمال ذاته، وإذا كان كذلك ففعله الأول واحد لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين لأن الاثنينية في الفعل تقتضى الاثنينية في الفاعل والذي يفعل لذاته إن كانت ذاته واحدة فلا يصدر منها إلا واحد[1]. فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو ينقسم بالحقيقة.[2]

فالمعلول الأول الفائض عن الواحد واحد بالعدد، وذاته واحدة لا في مادة وهو عقل محض تنطوي فيه كثرة، أي أن تكثر الموجودات يبدأ عنده، فكل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً إلا أنه ـ إما أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخرى هي بينه وبين الأول فيكون إذاً للأشياء نظام وشرح. وذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول ومنها ثالث. أما الثاني فيضاف إلى الأول، وأما الثالث فيضاف إلى الثاني، وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط، وأن يكون غير الأشياء التي بعده، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه وان لا يكون مختلطاً بالأشياء وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما وأن يكون واحداً، وان يكون وان لا يكون شيئاً ما ثم يكون بعد ذلك واحداً. فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً، وليس واحداً حقاً، وان لا يكون له صفة ولا يناله عالم البتة. وأن يكون فوق كل جوهر حس وعقل وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أولاً البتة.[3]

فالموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضلة وجوهره يفيض منه كل وجود كان كاملاً، أو ناقصاً. وجوهره أيضاً جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها

---

(١) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص١٥.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الإلهي، ص١٠٢.

(٣) الفارابي : رسالة العالم الإلهي، ص١٩٥.

بترتيب مراتبها حصل عنه كذلك موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه فيبتدئ من أكملها وجوداً ثم يتلوه إلى ما هو أنقص قليلاً ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً فتنقطع الموجودات من الوجود وجوهره جوهر يفيض منه الموجودات كلها من غير أن يخص بوجود دون وجود، فهو موجود وجوده هو في جوهره ويترتب عنه، فهو عدل وعدالته في جوهره وليس ذلك الشيء خارج من جوهره، وجوهره أيضاً جوهر إذا حصلت الموجودات مرتبة من مراتبها أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تعيد بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد».[1]

يقول الفارابي: «ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه وكيف استفادت عنه الوجود ثم يفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب، وبأي شيء يستأصل كل واحد منها ـ أن يكون في المرتبة التي هو فيها. ويبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه. وبأي شيء يكون ارتباطها وانتظامها ثم يمعن في إحصاء باقي أفعاله عز وجل في الموجودات إلى أن يستوفيها كلها ويبين أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف وبالجملة لا نقص في شيء منها ولا شر أصلا ».[2] فالعلة الأولى عند الفارابي قد أبدعت الأشياء بلا تقسيم وأنها أبدعتها دفعة واحدة كأنها شيء واحد يقول الفارابي: «فينبغي أن تعلم أن العلة الأولى مبدع الأشياء بلا تقسيم أي لم يبدعها واحد بعد واحد، لكنه مبدعها دفعة واحدة كأنها شيء واحد. وعلة ذلك أن العلة الثانية فعل، والعلة الأولى قدرة والفعل لا يقع إلا

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢١.

(٢) الفارابي: إحصاء العلوم، ص١٠١.

وقوعاً متجزئاً وأما القدرة فهي القوة التي تقوى على إبداع الأشياء كلها دفعة واحدة كأنها شيء واحد».[1]

فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد من حيث هو واحد وأن الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد على الترتيب النازل، وأول صادر عنه واحد مفارقاً بعيداً عن المادة وهو عقل محض، وأن تكثر الموجودات يبدأ عنده، من خلال افتراض وسائط كثيرة بين الله والعالم ليصح صدور الموجودات الأخرى وبخاصة أن في هذه الموجودات ما هو جسم أو متصل بجسم والأول عقل محض لا يمكن أن يكون عنه مباشرة موجودات من هذا الجنس وهذه الموجودات متى صدرت عن الأول على الترتيب المعلوم لنا تكون كلها قد صدرت في الواقع ونفس الأمر عن الأول فهو موجد كل شيء بلا ريب والقول بذلك ليس فيه أي نقص لله تعالى باعتباره فاعلاً وموجداً ما دام هو السبب الأول الذي ترجع إليه الأسباب الأخرى جميعاً».[2]

ولهذا نجد ابن سينا يقول ما نصه: «ونحن إذا قلنا: هذا الفعل صادر عنه بسبب، والسبب منه أيضاً فلا نقص في فاعليته ـ بل الكل صادر منه وبه وإليه. فإذا الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم، ووسائط لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر، ولا يتأخر ما هو متقدم، وهو المقدم والمؤخر. نعم الوجود الأول الذي صدر عنه مباشرة أشرف، وينزل من الأشراف إلى الأدنى حتى ينتهي إلى الآخر فالأول عقل ثم نفس جرم سماوي، ثم مواد العناصر وصورها فموادها مشتركة وصورها مختلفة ثم يترقى من الأخس إلى الأشرف، فالأشرف حتى

---

(١) الفارابي: رسالة العلم الإلهي، ص١٩٥ وهنا يقدم لنا الفارابي تميز للعلة الأولى على غيرها من العلل بأنها قدرة تقوى على إبداع الأشياء كلها معاً في وقت واحد كأنها شيء واحد. أي أنه إبداع على نحو كلي دون فاصل زمني بين الأشياء وذلك على عكس العلل الأخرى التي فعلها فعل جزئي.

(٢) د. محمد يوسف موسى الكتاب التذكاري ص٢٩١.

ينتهي إلى الدرجة التي توازى درجة العقل فهو لهذا الإبداء والإعادة: مبدىء ومعيد[1]. وهذه كلها صادرة عن ذاته وهى تقتضى ذاته فهي غير منافية له، وأنه يعشق ذاته، فهذه الأشياء كلها مرادة لأجل ذاته، فكونها مراداً له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته، لأنه مقتض ذاته، فليس يريد هذه الموجودات لأنها هي بل لأجل ذاته، ولأنها مقتضى ذاته، فكل فعل إذن يصدر عن فاعل، والفاعل يعرف صدوره عنه ويعرف أنه فاعله، فإذن تلك الفعل صدر عن علمه، فصدور الموجودات مرتسمة في ذات البارئ إذ هي معلومة له وعلمه لها سبب وجودها[2] ولا يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادة أخرى ليكون الشيء موجوداً بل تعين علمه بنظام الأشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل. وبالجملة وبلوازم ذاته أعنى المعلومات لم يعلمها ثم رضي بها، بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان تعين صدورها عن نفس رضاه بها.[3]

ولماذا فكرة الأفضل والمفضول، والأشرف والشريف، للتدرج الهرمي للموجودات؟ ولماذا كلما ارتفعنا إلى أعلى زادت قيمة الموجودات، وكلما هبطنا إلى أسفل قلت قيمة هذه الموجودات ؟ والحق أن مسألة الأفضل والمفضول، وعلو بعض الموجودات على بعضها ومعيارها هو القرب والبعد ومكانتها تقاس بهذا المقياس فكلما صعدنا إلى أعلى إلى عالم النور قلت الكثافة المادية وتغلبت النورانية، والعكس صحيح أي أنه كلما هبطنا إلى أسفل تلبست الموجودات بالمادة، وزادت كثافتها، وقلت روحانيتها وغلبت عليها الهيولى

---

(١) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص١٥- ١٦.

(٢) ابن سينا: كتاب المباحثات مباحثة رقم٤٧٤ ضمن كتاب أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوى، ص٢٣٢.

(٣) ابن سينا: التعليقات، ص١٧.

وأصبح وجودها بالقوة هبطت إلى أسفل فتمرغ في مواد العناصر المشتركة. وهذا كله من ترتيب واجب الوجود ومن عدالته تقسيم الموجودات يقول ابن سينا: «الموجودات، صدرت عنه تعالى على ترتيب معلوم ووسائط لا يجوز أن تتقدم منها ما هو متأخر، ولا يتأخر ما هو متقدم. نعم الوجود الأول الذي صدر عنه أشرف ينزل من الأشرف إلى الأدنى، حتى ينتهي إلى الأخس فالأول عقل ثم نفس ثم جرم سماوي، ثم مواد العناصر المشتركة بصورة. فموادها مشتركة وصورها مختلفة، ثم يترقى من الأخس إلى الأشرف حتى ينتهي إلى الدرجة التي توازى درجة العقل».[1]

وتلك الفكرة، أي فكرة الأفضل والمفضول، من الأفكار اليونانية التي وجدناها عند أفلاطون في تفرقته بين العالم المعقول والعالم المحسوس، وما خلع على كل منهما من صفات، ووجدناها عند أرسطو وتفرقته المشهورة بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل، ووجدناها عند أفلوطين: عرضها في مؤلفه مبيناً لنا صدور الموجودات من أعلى إلى أسفل فكلما صعدنا إلى أعلى كان الشيء أفضل وأعم وكلما هبطنا إلى أسفل كان الشئ أدنى وأخص يقول أفلوطين «بل العقل قبل الأشياء المبدعة كلها، ثم النفس، ثم الطبيعة وكما سلك سفلا كان الشيء أدنى وأخص. وكلما سلك علواً، كان الشيء أفضل وأعم»[2] بل يزيد على ذلك توضيحاً بقوله: «وإن كانت الأشياء الحسية الطبيعية ذات شرح وترتيب، فإن شرحها غير شرح الأشياء العالية العقلية وترتيبها غير ذلك الترتيب، وذلك أن شرح الأشياء الطبيعية خسيس دون واقع تحت الخطأ وشرح الأشياء العالية شريف كريم، لا يمكن أن تقع تحت الخطأ

(١) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص١٦.

(٢) أفلوطين : أثولوجيا الميمر الثالث، ص٥٠.

لأنه صواب أبداً».[1]

ولا شك أن النظرة للأفضل والمفضول من الأفكار التي تؤكد لنا أن الفلاسفة سواء كانوا فلاسفة يونانيين أو مسلمون فهم يعلون من شأن العالم العلوي على العالم السفلى، والسماء على الأرض، والثبات على التغير والصورة على المادة والنفس على الجسم، والتأمل العقلي على الجهد البدني، ومما لا شك أن القول بالفيض يترجم تلك المعاني جميعاً فهو قول أريد به تقريب الشقة التي لا نهاية لها والتي تفصل بين الإله الواحد المتعالي البريء عن المادة وعالم المادة الجسماني المتكاثر المتغير عن طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة منحدرة في روحانياتها.[2]

والفيض عند ابن سينا: فعل فاعل دائم الفعل ـ ولا يكون فعل بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل ـ فلا يجوز أن يقال: إنه فعل العالم، لأن كل فاعل يكمل بفعله كالبناء يكمل ببنائه، والكاتب يكمل بكتابته، ولو قلنا إنه فعل العالم لكان كمالاً متوقفاً قبل الفعل على صدور الفعل منه. ولابد أن فعله إما أن يفعله بآلة أو بغير آلة. فإن فعله بآلة فهو محال فإنه يلزم أن يقاس أن تلك الآلة فعلت بآلة، فيؤدى إلى ما لا نهاية، وإن قلنا فعلنا بغير آلة يلزم أن يقال إنه فعل بطباع مختلفة فيؤدى إلى الكثرة. وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة، ولا رضا وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته. فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محضاً ومبدأ أولا وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدوء وليس في ذاته، مانع أو كاره لصدور الكل منه، وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها، وكل

---

(١) نفس المصدر السابق، الميمر العاشر ص١٣٧.

(٢) د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ١، ص٢٨.

ذات تعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما. بل يكون على ما أوضحنا، فإنه راض بما يكون عنه فالأول راض بفيضان الكل عنه.[1]

ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ـ لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره، وهو فاعل الكل ـ بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاناً تاماً مبايناً لذاته. ولأن كون ما تكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم إذ صح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.[2]

فإذا لم يكن صدورها عنه منافياً لذاته ـ بل مناسباً لذات الفاعل، وكل ما كان غير مناف وكان مع ذلك بعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده، لأنه مناسب له فنقول: هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه منه بأنه فاعلها وعلتها.[3] فكل ما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده، فإذن الأشياء كلها مراده لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي من الغرض في رضاه.[4]

فصدور تلك الأشياء عنه أنه مقتضى ذاته المعشوقة له فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته وتكون الغاية في فعله ذاته يقول ابن سينا: «هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهى مقتضى ذاته فهي غير منافية له، وأنه يعشق ذاته فهذه الأشياء كلها مراده لأجل ذاته، فكونها مراداً له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته لأنها تقتضى ذاته فليس يريد هذه الموجودات لأنها هي ـ بل لأجل

---

(١) ابن سينا: الشفاء الإلهيات جـ٢، ص٤٥٠.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٤٥٠.

(٣) ابن سينا: التعليقات، ص١٧.

(٤) نفس المصدر السابق، ص١٧.

ذاته ولأنها مقتضى ذاته».[1]

فواجب الوجود تام بل فوق التام ـ فلا يصح أن يكون فعله لغرض ويبين لنا الطوسي: نفى الغاية عن فعل الحق الأول جل جلاله مطلقاً لأن الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين: أحدهما: من حيث يقصد وجود تلك الغاية فإن ذلك يقتضى كونه مستكملاً بذلك الوجود. والثاني: من حيث يتم فاعليته بما هي تلك الغاية فإن ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته.

والحق الأول لما كان تاماً بذاته واحداً لا كثرة فيه، ولا شيء قبله ولا معه فإذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية الوجود كله.[2]

يقول ابن سينا: «أنه منه وجود الكل وبه قوامه فكل ما سواه هو فعله وهو موجده، والفاعل الذي يفعل ما يفعل وهو شاعر به أول ـ والأول كمال والآخر نقص فالله عالم بما يصدر عنه علماً لا يشوبه جهل ولا تغير وكل فعل صادر عن العالم بنظام الأشياء وكمالاتها على أحسن ما يكون وذلك يكون إرادة».[3]

ويبين لنا الفارابي كيفية صدور تلك العقول عن الله فيقول: «ويفيض من الأول وجود الثاني فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته فبما يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ـ والثالث أيضاً وجوده لا في مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة. وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع وهذا أيضاً لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه

(١) نفس المصدر السابق، ص١٧.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات القسم الإلهي ص١٢٣- ١٢٤.

(٣) ابن سينا: الرسالة العرشية، ص١٠.

يلزم عنه وجود كرة زحل وبما يعقل من الأول يلزم وجود خامس وهذا الخامس أيضاً وجود لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه كرة المشترى وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس وهذا أيضاً لا في مادة وهو يعقل ذاته فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس وبما يعقل من الأول عنه وجود ثامن وهو أيضاً وجوده لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه كرة الزهرة. وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر. وهذا أيضاً وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً. وهى الأشياء المفارقة التي هي في جوهرها عقول ومعقولات وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية وهى التي بطبيعتها تتحرك دوراً».[1]

وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل إلى أن تنتهي العقول إلى عقل فعال مجرد من المادة، فهذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً، ولكن إلى حد وليست بلا نهاية. وهى مختلفة الأنواع ولكل عقل نوع خاص به حتى نصل إلى العقل الأخير سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر.[2]

والفارابي لا يحدد لتلك العقول عدداً، ولا يحصرها داخل نطاق عددي

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢٥.

(٢) الفارابي: عيون المسائل، ص٦٩.

معين بل نهاية العقول تحدد بوصولها إلى عقل فعال مجرد عن المادة يقول الفارابي: «ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول إلى عقل فعال مجرد عن المادة».[1]

والملاحظ في ترتيب تلك العقول أنه تترتب حسب الأفضل ثم الأنقص إلى أن تنتهي إلى أنقصها. وأفضلها الأول فالأول لا يمكن أن يكون له ضد ولا أحوال متضادة من الثاني ولا نسبته من الثاني نسبة متضادة. والثاني لا يمكن فيه تضاد ولا في الثالث إلى أن ينتهي إلى العاشر. فكل واحد من العشرة يعقل ذاته ويعقل الأول وليس في واحد منها كفاية في أن يكون فاضل الوجود بأن يعقل ذاته فقط بل إنما يقتبس الفضيلة الكاملة بأن يعقل مع ذاته، ذات السبب الأول، وبحسب فضيلة الأول على فضيلة ذاته يكون بما عقل الأول فضل اغتباطه بنفسه أكثر من اغتباطه بها عند عقل ذاته. وكذلك زيادة التذاذه بذاته بما عقل الأول على التذاذه بما عقل من ذاته بحسب زيادة بها. الأول وجماله على بهاء ذاته وجمالها فيكون المحبوب أولا والمعجب أولا عن نفسه بما هو يعقله من الأول، وثانياً بما هو يعقله من ذاته فالأول بحسب الإضافة إلى هذه العشرة هو المحبوب الأول والمعشوق الأول.

وهذا الشكل الفيضى عند الفارابي نجده أيضاً عند ابن سينا في رسالة العروس ولكن ابن سينا يعرض لنا شكلان آخران للفيض ـ أحدهما في كتابه الشفاء ويأخذ اتجاهاً ثلاثياً ـ فالمعلول الأول الصادر عن واجب الوجود (العقل الأول) والذي عنده تبدأ الكثرة، ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالأول وله هنا ثلاث تعقلات لا اثنان فحسب فهو بعقله واجب الوجود يصدر عنه العقل الثاني. بعقله ذاته من حيث هو واجب الوجود بغيره يفيض عنه نفس الفلك، ومن حيث هو ممكن الوجود يفيض عنه الفلك الأقصى. أي أن هذا

(١) نفس المصدر السابق، ص٦٩.

التعقل الثلاثي يستتبع ثلاثة أشياء، العقل وجرم الفلك ونفسه التي هي صورته ويستمر الفيض على هذه الصورة حتى يتوقف عند العقل العاشر.

يقول ابن سينا: «إن العقول المفارقة كثيرة بالعدد، فليست إذن موجودة معاً عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاث أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن العقل الأول في الإبداع لأجل التثليث المذكور، والأفضل يتبع الأفضل».[1]

فالإله يبدع العقل الأول، وهذا العقل ممكن بذاته، واجب بالمبدأ الأول، ولولا هذه الكثرة التي في ذاته لما استطاع أن يبدع أجزاء الفلك الذي بعده لأنه يتأمل المبدأ الأول ويفكر فيه فينشأ عنه عقل ثان متصف أيضاً بخاصة الإبداع ثم يتأمل ذاته فينشأ عنه نفس وجرم. يقول ابن سينا: «إن المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكن الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته. وعقله للأول وليست الكثرة له عن الأول، فإن إمكان وجوده أمور له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده. ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازم لوجوب وجوده عن الأول. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد فيها إلا واحدة. ولم يمكن أن يوجد منها جسم ثم لا إمكان للكثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط».[2]

فقد بان أن كل عقل هو أعلى في الرتبة، فإنه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسيط النفس الفلكية، فإن كل صورة فهى

---

(١) ابن سينا: الشفاء الإلهيات جـ٢، ص٤٠٦.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٤٠٥- ٤٠٦.

علة لأن يكون مادتها بالفعل لأن المادة نفسها لا قوام لها.[1]

فالعقل الأول يعلم (الأول) أي الواجب فيفيض عنه عقل ثان، ويعلم (نفسه) أنه ممكن الوجود بذاته فتصدر عنه مادة الفلك الأقصى، ويعلم نفسه كواجب الوجود بغيره أي بالواجب فيفيض عنه نفس الفلك الأقصى.

والعقل الثاني يعلم (الأول) أي الواجب فيفيض عنه عقل ثالث، ويعلم انه ممكن بذاته فتصدر عنه مادة فلك الكواكب الثابتة، ويعلم أنه واجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس فلك الكواكب الثابتة.

والعقل الثالث يعلم (الأول) أي الواجب فيفيض عنه عقل رابع، ويعلم أنه ممكن بذاته فتصدر عنه مادة فلك زحل، ويعلم انه واجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس فلك زحل.

والعقل الرابع يعلم (الأول) أي الواجب فيفيض عنه عقل خامس، ويعلم أنه ممكن بذاته فتصدر عنه مادة فلك المشترى، ويعلم انه واجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس فلك المشترى.

والعقل الخامس يعلم (الأول) أي الواجب فيفيض عنه عقل سادس، ويعلم أنه ممكن بذاته فتصدر عنه مادة فلك المريخ، ويعلم أنه واجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس فلك المريخ.

والعقل السادس يعلم (الأول) فيفيض عنه عقل سابع، ويعلم له ممكن بذاته فتصدر عنه مادة فلك الشمس، ويعلم أنهَ واجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس فلك الشمس.

والعقل السابع يعلم (الأول) فيفيض عنه عقل ثامن، ويعلم أنه ممكن بذاته فتصدر عنه مادة فلك الزهرة، ويعلم أنه واجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس فلك الزهرة.

---

(١) نفس المصدر السابق: ص٤٠٩.

والعقل الثامن يعلم (الأول) فيفيض عنه عقل تاسع، ويعلم انه ممكن بذاته فتصدر عنه مادة فلك عطارد، ويعلم أنه واجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس فلك عطارد.

والعقل التاسع يعلم (الأول) فيفيض عنه عقل عاشر، ويعلم أنه ممكن بذاته فتصدر عنه مادة فلك القمر، ويعلم أنه واجب الوجود بغيره فتفيض عنه نفس فلك القمر.

والعقل العاشر أو العقل الفعال به تنتهي سلسلة العقول المفارقة فلا يفيض عنه عقل آخر، ولا نفس أخرى. وأما ما يصدر عنه فهو عالمنا الأرض وذلك بواسطة الأفلاك.

وهناك شكل آخر للفيض عرضه ابن سينا في رسالته النيروزية على النحو التالي: «وأول ما يبدع عنه عالم العقل وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد خالية من القوة والاستعداد، عقول ظاهرة، وصورة باهرة ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثر كلها تشتاق إلى الأول، والالتذاذ به، والإظهار لأمره، والالتذاذ بالقرب العقلي منه، سرمد الدهر على نسبة واحدة.

ثم عالم النفس وهو يشمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة بل هي ملابستها نوعاً من الملابسة وموادها مواد ثابتة سماوية فلذلك هي أفضل الصور المادية، وهى مدبرات الأجرام الفلكية وبواسطتها العنصرية، ولها في طباعها نوع من التغير ونوع من التكثر لا على الإطلاق، وكلها عشاق للعالم العقلي، لكل عدة مرتبطة في جملة منها ارتباط بواحد من العقول فهو حامل على المثال الكلى المرتسمة في ذات مبدئه المفارقة مستفاد عن ذات الأول.

ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوة سارية في الأجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية وترقى عليها الكمالات

الجوهرية على سبيل التسخير، فهذه القوة كلها فعال، وبعدها العالم الجسماني وهو ينقسم إلى أثيري وعنصري، وخاصية الأثيري، استدارة الشكل والحركة، وخاصية العنصري التهيؤ للأشكال المختلفة والأحوال المتقاربة».[1]

نظرية الفيض كما عرضها فلاسفة الإسلام، نظرية تبين لنا أن العالم معلول لله ولكنه لم يصدر عنه مباشرة بل صدر عن طريق وسطاء كثيرين، لأن الفلاسفة لم يرضوا للعلة أن يصدر عنها غير معلول واحد فقط دون غيره من المعلولات تنزيهاً للعلة عن الكثرة والتغير. فالله أو العلة الولي يفيض عنه معلول واحد وهو العقل الأول وفيه يبدأ فيض الكثرة، فمنه يفيض عقل ونفس ومادة فلك. أي منه كما قلنا تبدأ الكثرة ! فقد أثر القائلون بالفيض بضرورة وحدانية ما يصدر عن الله تعالى تاركاً فيض الكثرة إلى العقل الأول الفائض عن الله تعالى بدون واسطة ! وإلى العقول المفارقة الأخرى، فقبلوا بذلك وسائط كثيرة بعد الوسيط الأول بين الله والكثرة. وهذا معناه أن فعله لا يمتد إلى أكثر من العقل الأول، أما بعد ذلك من موجودات متكثرة فليست من فعله لأنه من فعل الوسطاء العشرة يقول ابن سينا: «لا سبيل أن تكون الكثرة عن الأول بغير واسطة فهي كائنة عنه بواسطة».[2]

وهذه الفيوضات نجدها ماثلة في فلسفة أفلوطين، نلتمس ذلك من خلال النصوص الأفلوطينية التي تؤكد ذلك. بل إن شرح ابن سينا لكتاب أثولوجيا مما يؤكد ذلك أيضاً فقد اطلع عليه وقدم له شرحاً وافياً واستقى منه تلك النظرية. يقول أفلوطين: «وأما نحن فنقول أن الله ـ عز وجل ـ علة للعقل، والعقل علة للنفس، والنفس علة للطبيعة، والطبيعة علة للأكوان كلها الجزئية. غير أنه وإن

---

(١) ابن سينا: الرسالة النيروزية.

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص٤٥٣.

كانت الأشياء بعضها علة بعض، فإن الله تعالى علة لجميعها كلها».[1]

ويقول أيضاً: «فقد بان وصح أن العقل قبل النفس، وأن النفس قبل الطبيعة، وأن الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد، وأن الفاعل الأول قبل الأشياء كلها، وأنه مبدع، ومتمم معاً ليس بين إبداعه الشيء، وإتمامه فرق ولا فصل البتة».[2]

وهكذا نجد أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بأفلوطين، ووجدوا في نظريته الحل لتفسير الكثرة عن الله ولكن عن طريق وسطاء كثيرين. وهذا معناه أن فعل العلة الأولى لا يمتد إلى أكثر من العقل الأول. فهي لا تضيف جديداً في علية الله الفاعلة، فعلاقة الله بموجوداته هي علاقة المعلول بعلته الغائية، فالأفلاك تتحرك حركة دائرية في اتجاه معبودها الأوحد لكي تطفئ ظمأها من الشوق الذي لا يرتوي فهي مسوقة بالشوق إليه تعالى لأن من لوازم جلالته أن ذاته معشوقة الموجودات الفائضة عنه.

ولكن جميع العقول ترتد في النهاية إلى الله فهو مصدرها جميعاً وعلة لها جميعاً فالعقول لا يعقل بعضها بعض حتى نستطيع أن نقول أنه توجد بعضها بعض أو أنها علة لبعضها البعض، بل هي جميعاً توجد تعقل العقول لله وبالتالي فهو مصدرها جميعاً. وعلة لها جميعاً وهى معلولة له، فليس معلولة لبعضها بل هي معلولة لله فقط، يقول ابن سينا: «ونحن إذا قلنا هذا العقل صادر عنه بسبب، والسبب منه أيضاً، فلا نقص في فاعليته، بل الكل صادر منه وبه وإليه، فإذا الموجودات كلها صدرت عنه على ترتيب معلوم ووسائط لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر ولا يتأخر ما هو متقدم وهو المقدم والمؤخر، نعم الموجود الأول الذي صدر منه مباشرة أشرف الموجودات، وينزل من الأشراف

---

(١) أفلوطين : أثولوجيا الميمر الثالث، ص٥٠.

(٢) أفلوطين : أثولوجيا الميمر الثالث، ص٥٢.

إلى الأدنى».[1]

وبالرغم من ذلك فهي نظرية لا تتلاءم مع الإيمان بإله فائق. فالله لا يمكنه أن يحدث غير مخلوق واحداً، وإلا تحطمت وحدته. إنه يحدث موجوداً قريباً جداً وفى حدود الإمكان من البساطة المطلقة فهو عقل محض ومعلول أول. وفى هذا المعلول الأول تبدأ الثنائية فدائرة الفعل الإلهي دائرة محدودة جداً لا تتجاوز فيض العقل الأول الذي يتولى بقية السلسلة التي تليه. وهو فيض على سبيل اللزوم أي فعل ضروري لا اختيار فيه، متعلق بذات الله ما دام واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته، فهي بعيدة تماماً عن فكرة الخلق الإسلامية التي يكون الخلق فعلاً اختيارياً محضاً، لأنها لا تحد الحرية الإلهية فقط بل وتضع حدود لما يخلق.

(١) ابن سينا : الرسالة العرشية، ص١٥- ١٦.

الفصل الخامس





بعد أن تم عرض لموقف الفلاسفة المسلمين القائلين بالحدوث والقدم، ينبغي علينا أن نتوقف عند موقف هؤلاء الفلاسفة من العناية الإلهية وكيف فسرها كل منهم.

وأحب أن أوضح منذ البداية أنه لا خلاف بين الفلاسفة القائلين بالحدوث والقدم على الربط بين النظام والترتيب الظاهر في الكون، وبين العناية الإلهية لذلك نجد من البديهي أن نقول إن الخالق معنى بخلقه، ومدبر له وإلا خالف الحكمة. ومن البديهي أيضا القول بان الله قد رسم للكون برنامجا وعينه بالإجمال ولكل شخص من أشخاصه بالخصوص هدفا يسعى إليه ويؤيده هو فيه.[1]

أولا: موقف الكندي وابن رشد من العناية الإلهية

ويردد الكندي هذا المعنى في رسائله مؤكدا عظمة القدرة الإلهية، وسعة الحكمة، وفيض الجود، وكمال العناية بكل شيء، وجعل بعض الأشياء عللا وأسبابا للبعض الآخر - يقول الكندي: «إن في الظاهرات للحواس أظهر لك الله الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول، أعني مدبر لكل مدبر، وفاعلا لكل فاعل، ومكونا لكل مكون، وأولا لكل أول، وعلة لكل علة، لمن كان حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه الحق وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه والمزكى عنده العقل، فإن من كان كذلك انتهكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل واستوحشت من توج ظلمة الشبهات، وخرجت من الوقت على غير تبين، فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وإتقان هيئته على

(١) د. يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص١٦٨.

الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، مع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعا من المضاف».[1]

ثم يقول أيضا في نص آخر «وما أتقن ما هيأ الباري جل ثناؤه من كون الشمس قريبا من سمت رءوسنا. وهى مقبلة إلينا، علت في الجو وبعدت عن وجه الأرض حتى تنتهي إلى (.........) ثم تقرب منا آخر الميل ثم تدبر إلى الاعتدال، وهى هابطة مخالفة البعد في الدرجات التي ميلها في جهة واحدة ميل واحد، ليكون في (كل) ميل زمانان مختلفان، فتكون الأزمنة أربعة موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة ويكون بين كل زمانين في ميل واحد كيفية مشتركة للزمانيين لئلا تتنافر الطبائع وتضاد جميع كيفياتها، وأن كان هذا هكذا لم يكن حيوان ولا غيره من الكائنات فان العلل التي تمنع الكون في المواضع التي تبعد عنها الشمس أو تقرب منها، والمواضع التي يدوم عليها الشروق والغروب أو المواضع التي لا تكون فيها الأزمان على أقساطها، هي التي تتبع ذلك، لو كانت الشمس أبعد أو اقرب أو ظاهرة دهرا طويلا أو غائبة دهرا طويلا أو غير فاعلة أزمانا في كل موضع بقسطه.

وهكذا فقد اتضح لنا أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أراد بارئ الكون للكون جل ثناؤه، وحفظ نظامها إنما يكون من قبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض، ومن قبل سلوكها في الفلك المائل، وانقياد لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب، ومن قبل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض، أعنى في دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة لكون نهاية الزمان التي بها تكون الأكوان.[2]

---

(١) الكندي : رسائل ، ص ٢١٤-٢١٥.

(٢) الكندي : الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢٣٠-٢٣١.

ويقول الكندي في موضع آخر بعد أن أثبت أن الحوادث الكونية على ظهر الأرض وفى الجو، راجعة إلى العوامل الناشئة عن حركات الأجرام السماوية وأوضاعها نشوءا طبيعيا يمكن معرفته على نحو ما ، فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ولضد ذلك وتقسيطه هو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات الفاعلة القريبة، أعنى المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد، وأن هذا من تدبير حكيم، عليم، قوى، جواد، عالم، متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الإتقان، إذ هو موجب الأمر الأصلح كالذي قد بين. وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذي القدرة التامة الواحد الحق، مبدع الكل، ممسك الكل، ومتقن الكل، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك في هذا الكل لذوى العيون العقلية الصافية بنفذ الكل ، وتقديره على الأقل الأنفع الأتقن في كونه، وتصيير بعضه علة لكون بعض ، وبعضه مصلحا لبعض ، ولإظهار كمال القدرة، أعنى إخراج كل ما لم يكن محالا إلى الفعل اضطرارا.[1]

فالكندي يريد بهذا إلى جانب النظرة الفلسفية العلمية أن تتأمل النظام الكلى لهذا العالم تأملا فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرة الفنية بحيث يبدو لنا العالم كائنا واحدا منسجم التركيب يسرى فيه ، في جملته وتفصيله تيار الحياة.[2]

وهذا الموقف نجده ماثلا في فلسفة ابن رشد في ربطه بين العناية والنظام وأمثلته الكونية المعطاة فهو يقول: «وأما وجود هذه الأشياء التي على وجه الأرض وبقاؤها محفوظة الأنواع فذلك شيء ضروري مقصود، ليس يمكن أن يكون فاعله

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٠-٢٣١.

(٢) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : الكندي وفلسفته ص ٨٠-٨١.

الاتفاق، على ما كان يرى ذلك كثير من القدماء. وذلك يظهر إذا تفقد كيف موافقة حركات الأجرام السماوية لوجود شيء مما يحدث هنا ولحفظه. وأظهر ما يوجد ذلك للشمس ثم للقمر وذلك أن الشمس بين من أمرها أنها لو كانت أعظم جرما مما هي أو أقرب مكانا لهلكت أنواع النبات والحيوانات من شدة الحر، وكذلك لو كانت أصغر جرما أو أبعد لهلكت من شدة البرد. والتصديق بهذا يقع من أن الذي تفعل به الشمس التسخين هو حركاتها أو انعكاس شعاعها، ومن المواضع التي لا تعمر من شدة الحر وشدة البرد».(١)

ثم يقول: «ثم تظهر أيضا العناية في فلكها المائل ظهورا بينا. فإنه لو لم يكن لها فلك مائل لما كان هنا صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف. وهو بين أن هذه الأزمان ضرورية في وجود أنواع النبات والحيوان. أو العناية في الحركة اليومية ظاهر جدا، فإنه لولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار وكانت تكون نصف السنة نهارا والنصف الآخر ليلا. وكانت الأشياء تهلك حينئذ إما في النهار فمن الحر وإما في الليل فمن البرد».(٢)

ولما كان النظام في حركاتها هذه إنما استفادته مما عقلته من ذات مبادئها، وكانت مبادئها إنما استفادته من المبدأ الأول الذي هو الله تعالى، فالعناية الأولى إنما عناية الله عز وجل وهو السبب في سكنى ما على الأرض وكل ما هو موجود ههنا مما هو خير محض فعن إرادته وقصده.(٣)

ومن تلك النظرة تتبين أن فكرة كل من الكندي وابن رشد قد تغذت من الفكرة القرآنية بالإله الخالق المبدع حيث نجد التنبيه المستمر إلى التأمل والنظر والاعتبار في نظام السماوات والأرض وما فيهم من عظمة الصنع وإتقانه ودقته

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٦٠.

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٦٠-١٦١.

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٦١.

حيث يوصف الله بأنه أحسن الخالقين {ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٍ}[1] وسواه على أحسن وجه.

وقد يبرر ما شاع في روح كل من الكندي وابن رشد من معنى الإسلام، إسلام الكائنات كلها لله، وهو الذي تصرح به في القرآن آيات كثيرة مثل {أَفَغَيۡرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبۡغُونَ وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعًا وَكَرۡهًا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ}[2]، وقوله تعالى {تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا}.[3]

فالكائنات بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمة، والصنع الكامل والتدبير بالعلم، تشهد لعلتها بالوجود والكمال المطلق، وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها[4]. {وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ}[5]

فنسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لا شيء هي علاقة إيجاب وتدبير ساريين في العالم حافظين لوجوده في الزمان بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل، وإرادة حكيمة تمنحه العناية واضع النظام في الكون بحيث تكون أشياء هذا العالم بعضها عللا وأسبابا للبعض من حيث الحركة والفعل.[6]

ثانياً: موقف القائلين بالفيض من العناية الإلهية

أما الفلاسفة القائلون بالفيض لتفسير العلاقة بين الله والعالم، فإنهم أيضا

(١) سورة السجدة آية ٧.

(٢) سورة آل عمران آية ٨٣.

(٣) سورة الإسراء آية ٤٤.

(٤) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : الكندي وفلسفته ، ص ١٨٣.

(٥) سورة النور آية ٤٠.

(٦) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة : الكندي وفلسفته ، ص١٨٨.

قد ربطوا بين العناية وبين النظام ولكنه نظام ارتبط عندهم بالفيض.

فالعالم عندهم مؤلف من موجودات مختلفة المراتب وهى الجواهر المفارقة والصور والأجسام والهيولى والعرض فالمرتبة الأولى في الوجود هي مرتبة الجواهر المفارقة، والمرتبة الثانية هي مرتبة الصورة، والمرتبة الثالثة، هي مرتبة الجسم، والرابعة هي مرتبة المادة، والخامسة هي مرتبة الأعراض وفى كل طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت في الوجود.

فالجواهر أو العقول المفارقة متفاوتة في المراتب وأعلاها العقل الأول، أو المعقول الأول وأدناها العقل العاشر أو العقل الفاعل المحيط بعالم الكون والفساد، والأدنى يفيض عن الأعلى فالعقل الأول يفيض عن الواجب الوجود بذاته. والثاني يفيض عن الأول، وتحت كل عقل عقل حتى نصل إلى العقل العاشر وعنده ينتهي فيض العقول الفائضة.

فالأمور السماوية تؤلف سلسلة محدودة الحلقات، في كل حلقة منها ثلاثة أشياء هي العقل والنفس والجسم. فالإله عقل محض يعقل ذاته فيصدر عن عقله لذاته عقل أول، وهذا العقل الأول واحد بالعدد، فيصدر عن عقله للإله عقل ثان تحته ويصدر عن عقله لذاته شيئان هما نفس الفلك الأقصى تصدر عن عقله لذاته واجب الوجود بالإله والجسم يصدر عن طبيعة الإمكان المتدرجة في عقله لذاته وهكذا يلزم عن العقل الأول عقل ثان ونفس وجسم ويلزم عن العقل الثاني أيضا عقل ثالث، وهكذا دواليك حتى ينتهي الفيض عند فلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالأرض.[1]

فليس هناك نظام أو ترتيب أبلغ من هذا النظام، ومن البديهي القول بأن الله قد رسم للعالم برنامجا وعين له بالإجمال، ولكل شخص من أشخاصه بالخصوص هدفا يسعى إليه ويؤيده هو فيه.

---

(١) د. جميل صليبا : الكتاب التذكاري ص ١٩٢.

فالحكمة الإلهية تقتضى أن يبلغ كل شيء كماله الموجود في حده، لا كماله يتجاوزه حده، فإن هذا محال، فالنظام الحقيقي، والخير المحض هو ذات الباري، ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته، وكل ما يصدر عن ذاته إذ هو نظام وخير يوجد مقترنا بنظام يليق به. إذ الغاية في الخلق هو ذاته وهذا النظام والخير في كل شيء ظاهر، إذ كل شيء صادر عنه، لكنه في كل واحد من الأشياء غير ما في الآخرة فالخير في الصلاة غير الذي في الصوم[1]، فالخير هو ما يتشوقه كل شيء في حده، ويتم به وجوده أي في رتبته وطبقته من الوجود كالإنسان مثلا والفلك مثلا فإن كل واحد منها يتشوق من الخير ما ينبغي له وما ينتهي إليه حده ثم سائر الأشياء على ذلك.[2]

فالعناية هي أن يوجد الشيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام يقول ابن سينا: «لا تجد إن طلبت مخلصا إلا أن تقول: إن تمثل النظام الكلى في العلم السابق، مع دقته الواجب اللائق، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه».[3]

فالنظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة، كيف صدر، إذ لا يجوز الصدور عن قصد أو إرادة، ولا بحسب طبيعته، ولا على سبيل الاتفاق، ولكنه صدر عن علمه وتمثله النظام الكلى أعنى تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتبة، غير المتناهية، التي يجب ويليق أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات - يقتضى إفاضة ذلك النظام في جميع الأحوال، نعقل ذلك الفيضان منها. وهذا المعنى هو عناية البارئ تعالى بمخلوقاته.

فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل،

(١) ابن سينا : التعليقات ، ص ٧٢.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٧٧.

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، ص ١٣١.

حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم، على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل، منبع لفيضان الخير في الكل.[1]

فليس هناك إلا العلم المطلق بنظام الموجودات، وعمله بأفضل الوجوه التي يجب أن يكون عليها الموجودات، وعلمه بخير الترتيبات. فإنا لو رتبنا أمرا موجودا لكنا أن يكون عليها الموجودات، وعلمه بخير الترتيبات. فإنا لو رتبنا أمرا موجودا لكنا نعقل أولا: النظام الفاضل ثم ترتب الموجودات التي كنا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام الأفضل وبمقتضاه. فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان تصدر الموجودات عن مقتضاه، كانت العناية حاصلة هناك، وهى نفس الإرادة والإرادة نفس العلم. والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد.[2]

فالعناية هي أن يعقل واجب بذاته أن الإنسان كيف تجب أن تكون أعضاؤه، والسماء كيف تجب أن تكون حركتها، ليكون فاضلين، ويكون نظام الخير فيها موجودا من دون أن يتبع هذا العلم شوق أو طلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا وموافقة معلومة لذاته المعشوقة له. فإن الغرض وبالجملة النظر إلى أسفل أعنى لو خلق الخلق طلبا لغرض، أعنى أن يكون الغرض الخلق والكمالات الموجودة في الخلق، أعنى ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق.[3]

وهذا لا يليق بالله واجب الوجود من جميع جهاته، فإن قال قائل: إنا قد نعقل أفعالا بلا غرض ولا يكون لنا فيه نفع كالإحسان إلى الناس من دون أن يكون لنا فيه فائدة، فكذلك يصح أن يكون واجب الوجود يخلق لأجل الخلق لا لغرض آخر يتبع الخلق، كما نحسن إلى الإنسان ـ قلنا أن مثل هذا الفعل لا

(١) ابن سينا : التعليقات ص ١٨.

(٢) ابن سينا : التعليقات ص ١٨.

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٨.

يخلو عن غرض فإنا نريد الخير بالغير ليكون لنا اسم حسن أو ثواب أو يثنى هو أولى بأن يكون لنا من أن لا يكون بحسن يطلبه اختيارنا أو نكون قد فعلنا أمرا واجبا. وفعل الواجب فضيلة أو منقبة أو محمدة، إن لم نفعل ذلك الواجب لم يكن لنا ما يتبعه عن هذه الأشياء وعلى كل حال فالغرض فائدة وهو السبب في أن يصير الفاعل فاعلا بعد أن لم يكن.

ولا يجوز أن يكون واجب الوجود بذاته، الذي هو تام أمر يجعله على صفه لم يكن عليها، فإنه يكون ناقصا من تلك الجهة وعلى جميع الأحوال، فإن ذلك لا يليق به، لا النقصان، ولا التكميل.

فالعناية هي صدور الخير عن لذاته لا لغرض خارج عن ذاته، فالإرادة تكون له متجددة، فذاته عنايته. وإذا كانت ذاته عنايته، وذاته مبدأ الموجودات، فعنايته بها تابعة لعنايته بذاته وأيضا إذا كان مطلوب الخير، والخير ذاته وهو عنايته وهو مبدأ لما سواه، فعلمه بذاته أنه خير مبدأ لهذه الأشياء، ولو لم يكن عاقلا لذاته، وعاقلا لأن ذاته مبدأ لما سواه، لما كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام وكذلك لو لم يكن عاشقا لذاته، لكان ما يصدر عنه غير منتظم، لأنه يكون كارها غير مريد له، وليست الإرادة إلا أن الموجودات غير منافية لذاته.[1]

فعنايته بالأشياء هي حقيقة إذ هي عنايته بذاته، وعناية الكواكب والأفلاك بالكائنات هي من طلبها الخير لذواتها بالتشبه بالأول، ولأن ذواتها خير وطالبة للخير فجميع ما يصدر عنها يجب أن يكون خيراً، ويكون فيه نظام الخير[2].

فوجود كل موجود هو للأول، لأنه فائض عنه، ووجوده هو له، فوجوده مباين لوجود سائر الموجودات. ولا شيء من جنس وجوده. وهو المعنى المشار إليه خارجاً عن وجوده لغيره، فهو غير مشارك في وجوده الذي يخصه، فوجوده

---

(١) ابن سينا : التعليقات ص ١٥٧.

(٢) ابن سينا : التعليقات ص١٥٧.

وكمال وجوده هما معنى واحد. فكمال وجوده هو أنه غير مشارك في وجوده، وهو أن كل شيء له، فإنما هو له من ذاته لا من غيره. وأن صفاته التي يوصف بها هي له على وجه أعلى وأشرف من المفهوم من تلك الصفات. فالحياة له على وجه أعلى وأشرف من مفهوم معنى الحياة وكذلك العلم، فإن العلم هنا عرض وهو له من صفات ذاته، بل هو ذاته، فلذلك يوصف بأنه العلم[1].

فعناية الباري ليس هو سبب عارض من خارج مثل إرادة من خارج أو غرض أو داع أو سبب بل هو عناية وهو ذاته. فإن صدور الأشياء عنه هو بسبب ذاته، لا بسبب شيء خارج، وذاته سبب النظام أو الخير. وكل ما يصدر عنه يجب أن يكون مناسباً لذاته، ويكون خيراً لخيرية ذاته، ولا يجوز أن يكون منافياً لذاته، فيجب أن يكون كل شيء منتظماً خيراً لأنه غير مناف لذاته، وليس معنى الخير والنظام في الموجودات إلا أنه غير مناف لذاته [2].

فعنايته هو عقله، وعقله لذاته مبدأ وخير. وعقله لذاته على هذه الصفة هو وجودها، أي العناية توجد عنه هذه الأشياء وجوداً ملائما له، وذاته خير ونظام فهذه الأشياء ذوات خيرية، وهى كما أنها موجودة هي منتظمة، كما أنها معقولة هي موجودة. ومعناه أن نفس وجودها منتظمة هو نفس معقوليتها على هذه الصفة، وهو من حيث هو خير غاية ومن حيث هو مبدأ فاعل وهما شيء واحد، إلا أنه يختلف بالإضافات والاعتبارات فيجب أن يعقل أنه واجب الوجود، وأنه مبدأ، وأنه خير غاية، وأنه فاعل، وأنه قادر، وأنه كذا يعنى أنه معنى واحد، لأنه ليس هناك كثرة وإنما ذلك يعرض بحسب الاعتبارات وليس يحتاج إلى أن يعتبر في ذاته، أنه خير ونظام، وأنه كذا وكذا فيعرف ذاته متكثرة، بل هذه المعاني هي واحدة، وهى نفس هذا الوجود أي نفس الوجوب والنظام

(١) نفس المصدر السابق ص١٥٩.

(٢) نفس المصدر السابق ص١٥٩.

والخيرية وسائر الصفات التي له بحسب الاعتبارات التي يعرفها له من أدركه وعرفه. وليس هو بحسب هذه الاعتبارات، بل هو في نفسه خير ونظام واحد. وليس يحتاج إلى أن يجتهد في أن يكون على أفضل ما يمكن كما يحتاج إليه الفلك وما سواه، بل هو موجود على أفضل ما يمكن أن يكون.(١)

ولو كان الباري يتوخى في فعله النظام حتى كان النظام مقصودا، لكان يجوز عليه أن يصدر عنه فعل على غير النظام كما يجوز ذلك على البشر، فإذا لم يجز أن يصدر عنه فعل على غير النظام، فيجب أن لا يكون النظام متوخيا، فإذن كل أفعاله تصدر عنه منتظمة.(٢)

فإذا كانت العناية هي كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضانا على أتم تادية إلى النظام بحسب الإمكان.(٣)

فالعلة الأولى خير في ذاتها، وبالإضافة إلى سائر الموجودات أيضا، إذ هي السبب الأول لقوامها، وبقائها على أخص وجوداتها، واشتياقها إلى كمالاتها. فإذن العلة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه.(٤)

وليس الخير وقف على الأشياء المعقولة التي تدين بوجودها وماهيتها بل كل ما كان في العالم الأعلى والعالم الأسفل من خير فليس من طباعها، ولا من طباع الأنيات العقلية، ولا من طباع الأنيات الحسية الدائرة، ولكنها من تلك الطبيعة العالية، فالخير ينبعث من الباري في العالمين، لأنه مبدع الأشياء، ومنه تنبعث الحياة والأنفس إلى هذا العالم.

---

(١) نفس المصدر السابق : ص ١٦٠.

(٢) ابن سينا : التعليقات ص ١٦٣.

(٣) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ٢ م ١٠ جـ ٦ ص٤١٥.

(٤) نفس المصدر السابق جـ ٢ م ٦ ف٦ ص٣٥٥.

ثالثاً: موقف الفلاسفة من وجود الشر

ولكن كيف وجد الشر في هذا العالم، وما هي حكمة الله في وجوده ؟ الواقع إن الفلاسفة قد سلموا بوجوده، واعتبروه شرطا لنظام العالم، فالنظام الأكمل للعالم يقتضى وجوده مع الخير بل عدوا عدم الاعتراف بوجوده هو الشر. فعالم الكون والفساد، عالم المادة والصورة، عالم الإمكان والوجوب، عالم القوة والفعل فلابد أن يكون أيضا عالم الخير والشر، فحيث توجد القوة لابد من وجود الإمكان والنقص أي لابد من وجود الشر. فالفارابي يرى أن الشر أثر من آثار الهيولى ويقول « أن الشر ليس هناك لأن الشر إنما يكون من فيضان وعدم وضعف وهو أثر من آثار الهيولى، وذلك إذا دخل علينا الخطأ كان من ذلك الشر » (١).

فكل شيء - فيما يرى الفارابي - بقضاء الله وقدره خيراً كان أو شراً. فإن الشر موجود إلى جانب الخير ولو لم يكن الشر موجودا لما كان الخير الكثير الدائم. فعناية الله تعالى محيطة لجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد وكل كائن فبقائه وقدرته والشرور أيضا بقدره وقضائه. لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لابد من الشر والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدة وتلك الشرور محمودة على طريق العرض إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكبيرة دائمة، وإن فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذي لابد منه كان الشر حينئذ أكثر.(٢)

هذا الموقف الفارابي نجده بشيء من التفصيل لدى ابن سينا، فهو قد اعترف مثل الفارابي بوجود الشر إلى جانب الخير، وبهما يكتمل نظام العالم إذ لا وجود لأحدهما دون الآخر. فالوجود إنما ابتداء من الأشرف، فالأشرف

---

(١) الفارابي : رسالة في العلم الإلهي ضمن كتاب
Georges G.Anawati : Etudes de philosophie Muslmane p. 185.
(٢) الفارابي : عيون المسائل ص ٦٤-٦٥.

حتى انتهى إلى الهيولى والأعراض، فالهيولى أخس من الجسم، والجسم أخس من الصورة، والصورة أقرب الموجودات إلى الجواهر المفارقة، وكلما ارتقيت من الأدنى إلى الأعلى في مراتب الوجود ازدادت الخيرية ونقص الشر فالصورة أكثر خيرية من الجسم والجواهر المفارقة أكثر خيرية من الصورة ولا تزال هذه الخيرية تزداد صاعدة من جوهر مفارق إلى آخر حتى يصل إلى الخير بذاته أي الله تعالى صاعدة من جوهر مفارق إلى آخر حتى يصل إلى سبب لكل خير لا بل هو خير مطلق. يقول ابن سينا: «الأمور الممكنة في الوجود: منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلا، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها، إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات».(1)

فالسبب في حدوث الشر أن في طبيعة المادة إمكانا وقوة، ولولا هذا الإمكان المتدرج في طبائع الأشياء لما تولدت الكثرة من الوحدة فالله واحد بسيط وأنه فعل محض، وكمال محض، فلا يمكن إذن أن يفيض عنه لذاته إلا الخير، لأنه واجب الوجود بذاته. والعقل الأول وهو ما ينشأ عنه الكثرة تشتمل حقيقته على معنيين هما: وحدته بالإله، وإمكانه بذاته. ولولا هذا الإمكان المتدرج في حقيقة العقل الأول لما تولد الشر. فالإمكان هو أصل الشر في الوجود. والسبب في وجوده.

فالله الفالق لظلمة العدم بنور الوجود هو واجب الوجود، والشرور غير لازمة عنه أولا في قضائه، بل ثانيا في قدره فأمر بالاستعاذة برب الفلق من الشرور اللازمة عن الخلق وأن الاستعاذة والعوذ والعياذ في اللغة عبارة عن الالتجاء إلى الغير دل ذلك على أن عدم حصول الكمالات ليس لأمر يرجع إلى المفيض للخيرات، بل لأمر يرجع إلى قابلها وذلك يحقق الكلام المقرر من

---

(1) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ٢ م١ ف١ ص٢٩٩.

أنه ليس شيء من الكمالات بمخول به من عند المبدأ الأول بل الكل حاصل موقوف على أن يصرف المستعد وجه قبوله إليها وهذا هو المعنى من الإشارة النبوية «إن لربك في أيام دهركم نفحات من رحمته الا فتعرضوا لها»[١].

إلا أن هذا الشر هو اقل ذيوعا من الخير - بل هو جزئي عرضي، أما الخير فوجوده كلى. فالخير مقصود بالقصد الأول والشر عارض بقصد ثانوي. وليس من الحكمة أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة. فالشر يصب أشخاصا في بعض الأوقات، أما الأنواع فمحفوظة، يقول ابن سينا: «فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية، فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفائضة الدائمة والأكثرية لأجل شر في أمور شخصية غير دائمة.[٢]

فالشر إذن في أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير. فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة. ولو لم تكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل مع الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احتراقه لم تكن النار منتفعا بها النفع العام، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيرا بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه. فإفاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شراً من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمان شراً من عدم واحد، ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم منها حيا على الموت بلا ألم.[٣]

---

(١) ابن سينا : رسالة في تفسير المعوذة الثانية.

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ٢ م١ ف٣ ص٢٩٩.

(٣) نفس المصدر السابق م١٠ ف٦ ص ٤٢٠-٤٢١.

ويرى ابن سينا أنه من الجائز أن يوجد المدبر الأول خيراً محضا مبرأ عن الشر ولكن ليس في هذا النمط من الوجود والمشتمل على الوجوب و الإمكان. فالوجود المطلق خير محض، أما الموجود الممكن فلا يتصف بالخيرية إلا عن طريق الجود الذي يفيض عليه. فإذا كان العالم مؤلفا من وجوب وإمكان وصورة ومادة وفعل وقوة فلابد من وجود الشر فيه.(١)

بل يرى ابن سينا ويؤكد على ضرورة القول بوجود الشر، إذ لولاه ما وجد الخير، بل الشر هو في عدم القول به وبوجوده. وأيضا لأنه السبب في وجود الأشياء الخيرية التي هي مثل هذه الأسباب التي تؤدى إلى الشر بالعرض فإن وجود ذلك مستتبع لوجود هذه، فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلى. فليس من الحكمة أن تترك الخيرات الدائمة لأجل شرور في أمور جزئية غير ضرورية ولا دائمة نعم إن النار محرقة، وقد تصيب ثوب فقير فتحرقه، إلا أن هذه الآفات الجزئية ليست من الخطورة بحيث تستلزم بطلان النار، لأن فيها خيرات كثيرة ومنافع دائمة. وهذا كله يدل على أن الخير في الوجود غالب على الشر، ولو كان شر شيء من الأشياء أكثر من خيره لامتنع وجود ذلك الشيء، لأن الخير من طبيعة الوجود، والشر من طبيعة العدم، والخير الكلى يقتضى وجود الشر الجزئي. يقول ابن سينا: «إن الأمور في الوهم: إما أمور إذا توهمت موجودة، يمتنع أن تكون إلا شراً على الإطلاق، وإما أمور وجودها أن يكون خيرا ويمتنع أن تكون شرورا وناقصة، وإما أمور تغلب فيها الشرية. وإما أمور متساوية الحالين، فأما ما لا شرية فيه فقد وجد في الطباع، وأما ما كله شر والغالب أو المساوي أيضا فلم يوجد. وأما الذي في الغالب في وجود الخير، فالأحرى به أن يوجد إذا كان الأغلب فيه أنه خير».(٢)

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٤١٨.

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٣٢٥.

فالكل إنما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة، والسماوية والأرضية، الطبيعية والنفسانية، بحيث تؤدى إلى النظام الكلى مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه، ولا تؤدى إلى شرور. فالنار إذا كان وجودها أن تكون محرقة، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه وكان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق، وكان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات شتى، وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال، فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل» [1].

فيلزم من أحوال العالم بالقياس إلى بعض، أن يحدث في نفس ما صورة اعتقاد رديء أو كفر أو شر آخر في نفس أو بدن، بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت فلم يعبأ ولم يتلفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة وقيل وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالى، وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى» وقيل: «وكل ميسر لما خلق له»[2].

فابن سينا يرى في الشر ضرورة لنظام الكل وترتيبه وفيضه عن الله تعالى ويرى في عدم القول بالشر خلل في النظام الكلى للأشياء. ويرى أنه من الخير الاعتراف بضرورته وبضرورة وجودة لكي يستقيم وجود العالم فلولا أن هذا العالم مركب مما يحدث فيه من الخيرات، ومما فيه من الشرور ليحصل من أهله الصلاح والفساد جميعا لما تم للعالم نظام إذ لو كان العالم لا ينجرى فيه إلا الصلاح المحض لم يكن هذا العالم بل كان عالما آخر، ولوجب أن لا يكون مركب بخلاف هذا التركيب وكذلك لو كان لا يجرى فيه إلا الفساد الصرف لم يكن هذا العالم باقيا بل كان عالما آخر فاسد أو ما كان مركب على هذا الوجه

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٢٥.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٢٦.

والنظام الذي يجرى فيه الصلاح والفساد جميعا.[1]

فالشرور لا تتنافى مع العناية في شيء لأنها طفيفة وجزئية ولا توجد إلا في فلك ما تحت القمر. أما عالم السماوات فخير كله ولا جدال في أن عالم الأرض أصغر بكثير من عالم السماء بل إن الشرور الأرضية نفسها محدودة فهي لا تصيب إلا أشخاصا وفى أوقات معينة في حين أن الأنواع محفوظة، فلا يحول دخول الشر في القضاء الإلهي دون القول: بخيرية العالم لأن أكثريته في جانب الخير لا الشر وليس في الإمكان أبدع مما كان فما كان شر في ذاته فهو خير بالنسبة لجملة العالم.

ولا يختلف ابن رشد عن سابقيه من الفلاسفة بضرورة الاعتراف بوجود الشر ويفسر لنا بعض الآيات القرآنية لا لشيء إلا ليبين لنا ضرورة وجود الشر وأن الاعتراف به لا يناقض الدين بل الدين هو الذي يقر بوجوده في العالم.

فقوله تعالى: {وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ}[2] يقصد به المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون، أي مهيئون للضلال بطبائعهم، ومسوقون إليه بما تكتنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج.[3]

وقوله تعالى {وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا}[4] معناه أنه لو شاء ألا يخلق خلقا مهيئين لأن يعرض لهم الضلال ـ إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج، أو من قبل الأمرين كليهما ـ لفعل. ولكون خلقه الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم،

---

(١) ابن سينا : رسالة سر القدر.

(٢) سورة النحل آية ٩٣.

(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٣٤.

(٤) سورة السجدة آية ١٣.

لا لأن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال.[1]

وقوله تعالى {كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ}[2] يعنى أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة، كما يعرض للأبد أن الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة لها.[3]

غير أن هذا لا يكفى لتفسير المشكلة، إذ لابد أن نتساءل عن السبب في خلق صنف من المخلوقات يكون بطبعه مهيئا للضلال، إذ أن هذا هو غاية الجور وللإجابة على ذلك يجب القول أن الحكمة الإلهية اقتضت خلق هذا الصنف من الناس المعرض بطبيعته للضلال، وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل، أشرار بطباعهم وكذلك الأسباب المرتبة من خارج لهداية الإنسان لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد الأمرين: إما ألا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل، وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل.[4]

وينبغي أن نوضح أن عناية الله بكل جزئية صغيرة في الكون لا ينبغي أن يفسر على نحو جزئي، بل ينبغي أن يفسر على نحو كلى. فالأول يعلم الأشياء كلها على ما هي عليه، لأن سبب وجودها هو علمه. وهو يعقل كل شيء على نحو كلى، إذ أن إدراكه للجزئيات من حيث هي جزئيات متغيرة ومقترنة

---

(1) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٣٤-٢٣٥.

(2) سورة المدثر آية ٣١.

(3) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٣٥.

(4) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٣٥ -٢٣٦.

بالزمان فمستحيل عليه. لذلك ينبغي القول بأنه يعلم كل شيء ولكن على نحو كلى. فهو يعرف الأشياء من ذاته، وذاته مبدأ لها فيعرف أوائل الموجودات ولوازمها ولوازم لوازمها إلى أقصى الوجود، فإذا كانت للجزئية أسبابا يلزم عنها تلك الجزئيات، ولتلك الأسباب أسباب حتى تنتهي إلى ذوات الأول. وهو يعرف ذاته ويعرف أنه سبب للموجودات، ويعرف ما يلزم عنه ذاته. وما يلزم عن لازمه حتى ينتهي إلى الجزئي فإنه يعرفه بعلله وأسبابه.

فعلم الله هو من ذاته وذاته سبب للأشياء كلها على مراتبها[1]، فالنظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة صدر عنه علمه، وتمثله النظام الكلى أعنى تمثل نظام جميع الموجودات مع الأزل إلى الأبد وأحاطته بالكل بالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام هو العناية.

ويقول ابن رشد «ومن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات وهى حفظها بالنوع إذ لا يمكن فيها حفظها بالعدد. فأما الذين يرون أن عناية الله متعلقة بشخص شخص، فقولهم من جهة صادق ومن جهة غير صادق. أما صدقه فمن قبل انه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهى موجودة لصنف من ذلك النوع وإذا كان هذا هكذا فالقول بأن الله يعتني بأشخاص قول صادق بهذه الجهة، وأما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره، فذلك لا يقتضيه الجود الإلهي.[2]

فابن رشد في ذلك مثل الفارابي وابن سينا فالشر موجود في العالم طالما هناك الهيولى، وأن الشر ضرورة في وجود الخير وأن الخير الأكثر من الشر، إذ لولا اعترفنا بوجود الشر الأقل لانعدم الخير الأكثر.

فالله عند ابن رشد يعلم سنن الكون العامة وهو يهتم بالنوع أساسا، إذ لو

---

(١) Arberry (A.J) Avicenna on theology, p 36.

(٢) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة جـ٣ ص١٦٥٧.

كان عالما بالجزئي لترتب على ذلك حدوث أشياء مستمرة في ذاته، هذا بالإضافة إلى أنه لابد أن يكون الشر من عمله. وعلى هذا تفسر العناية الإلهية بأنها سبب الأشياء العام، وبهذا يعزى إلى الله كل ما في العالم من خير مادام قد أراده، ولكن الشر لا ينسب إليه لأنه من نتيجة الهيولى.

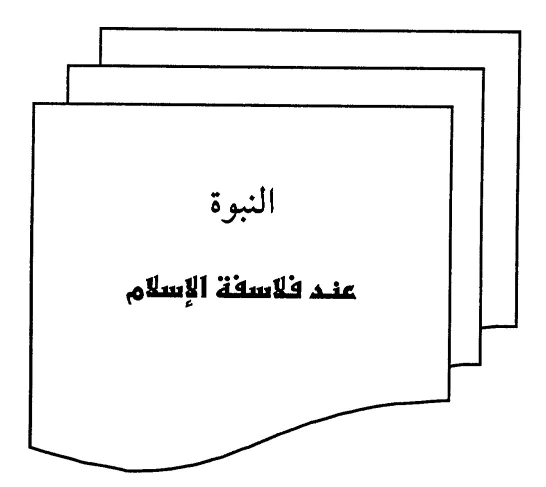
فيكفي إثبات أن العالم في جملته يتجه إلى الخير، وعلى هذا يجب تفسير الظواهر التي قد يبدو منها أنها تتجه إلى الشر، فالنار مثلا إنما خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصلح وجودها لولا النار لكن عرض من طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات وإذا قيس بين ما يعرض عنها من فساد الذي هو الشر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو خير، كان وجودها أفضل من عدمها، فكان خيرا وبهذا نفهم السر في خلق النار على الرغم من كونها مضرة في بعض الحالات الفردية.[1]

وبهذا نقطع بأن العناية الإلهية قد درست في إطار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، ومحاربة الجواز والإمكان، ومحاولة تخطى الجزئيات إلى الكليات، وتفسير الأضرار الفردية إلى أنها سبيل للوصول إلى المنافع الكلية والاعتقاد بالعناية الإلهية والغائية في الكون.[2]

فلولا عناية الله بالعالم وحفظه إياه لما بقى موجود طرفه عين يقول تعالى: {۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ۝}.[3]

(١) د. محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٩٦.
(٢) نفس المصدر السابق ص ١٩٧.
(٣) سورة فاطر آية ٤١.

الفصل السادس



النبوة عند فلاسفة الإسلام

أولا : التمهيد :

أثيرت مشكلة الوحي في العالم العربي منذ بدأ النبي ﷺ دعوته، فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبد الله ينزل إليه وحي سماوي، وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويتردد إلى الأسواق والحوانيت لذلك قالوا: {وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ ۙ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ۝ أَوْ يُلْقَىٰٓ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ۚ}(الفرقان: ٧-٨)، بيد أن معجزاته بهرتهم، وفصاحته أفحمتهم،

وهم أهل القول واللسن، وزعماء البلاغة والبيان، فأخذوا يتهمونه تارة بالسحر والشعوذة، وأخرى بالكهانة والتنجيم، عزوا إليه قوى خفية لا حصر لها. لم يكن له من الجواب على هذه الدعاوى الباطلة والاتهامات القاسية إلا أن يردد قول الله تعالى: {قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ}[1] فهو لا يجيء بشيء من عنده ولا يفتري عليهم الكذب وإنما يبلغ رسالة الله:{يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝ }[2].

ونظرية الإسلام في الوحي وطريقه سهلة واضحة .فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام، قادر على التشكيل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين، وكل وظيفته تتلخص في أنه واسطة بين الله وأنبيائه وعنه تلقى محمد ﷺ كل

(١) سورة الكهف آية ١١٠.

(٢) سورة المائدة آية ٦٧.

الأوامر الدينية.

ولم يتردد رجال الإسلام في الصدر الأول مطلقاً في التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحي والإلهام .ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة في سرها وأساسها ولا عن المعجزات في عللها وأسبابها، وآمنوا إيماناً صادقا بكل ما جاء من عند الله دون بحث أو تعليل .وقد عنوا منذ الفجر الأول للإسلام بالرؤيا وتعبيرها، ووضعوا في ذلك بحوثا مستقلة لم تلبث أن كونت علماً خاصاً .فالرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من أجزاء النبوة. وفي القرآن الكريم سورة كاملة تشرح الأحلام وأثرها في التنبؤ بالغيب، ونعني بها سورة يوسف.

بيد أن هذا التسليم الهادئ لم يطل أمده، وهذا الإذعان الفطري لم يعد في مأمن من الشكوك والأوهام .فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيراً من سمومها ، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل ، ولا غرابة فقد كانت هذه العناصر موتورة من الدين الذي ألغى أديانها ، ومن الحضارة الجديدة التي سلبتها مجدها وعزتها لهذا أخذت تحارب الإسلام بشتى الوسائل لتثأر لنفسها ودينها وتسترد نفوذها وسلطانها، ولكنها عبثاً حاولت وباءت بالخيبة والفشل {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝} [1].

فالمزدكية والمانوية من الفرس، والسمنية وغيرهم من براهمة الهند والدهرية أخذوا ينادون بالتناسخ، وبإنكار النبوة والأنبياء ويرددون القول بأنه لا حاجة للبشر إلى الرسل وغير ذلك من مسائل، أقول إلى هنا والأمر ليس غريبا، ولكن الغريب أن نجد بين المسلمين من وقفوه. فابن الراوندي ناقش موضوع النبوة مناقشة حرة طليقة أتي فيها على أقوال المثبتين والمنكرين، لم يتعرض لها بالنفي والإنكار خلال تلك المناقشة إمعانا في نشر عناصر الزيغ والإلحاد بين المسلمين

(١) سورة الحجر آية ٩.

.فالرسل لا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولا لا يميزون بها الخير من الشر ويفضلون الحق عن الباطل وفي هدي العقل ما يغني عن كل رسالة :يقول ابن الراوندي: «إن البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه .ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب، فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ .وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته» [١].

وسيراً في هذا الطريق العقلي المزعوم يرى ابن الراوندي أن بعض تعاليم الإسلام مناف لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف ورمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران. وزيادة على هذا أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت ؟.

والمعجزات غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها، فربما يكون رواتها، وهم شرذمة قليلة قد تواطأوا على الكذب فيها، فمن ذا الذي يسلم أن الحصى يسبح أو أن الذئب يتكلم ؟ ثم إن بلاغة القرآن أيضا على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة، فإنه لا يمتنع أن يكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها. وهب أن محمداً ﷺ غالب العرب في فصاحتهم وغلبهم، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم [٢].

أما الرازي (م ٢٥٠هـ) فقد تعلق بتعاليم المزدكية والمانوية والمعتقدات

---

(١) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص ٨٦

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٨٦ – ٨٧

الهندية، وأعلن أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، و أن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية، وبالتالي فلا ضرورة في محاولات الفلاسفة في التوفيق بين الفلسفة والدين .ووجه اعتراضات إلى النبوة وأثرها الاجتماعي، ومن هذه الاعتراضات أن الأنبياء لا حق لهم في أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة، عقلية كانت أو روحية، فإن الناس كلهم سواسية، وعدل الله وحكمته تقضى بألا يمتاز واحد على آخر .والمعجزات النبوية ضرب من الأقاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التي يراد بها التغرير والتضليل. والتعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضاً، ولا تتفق مع المبدأ القائل أن هناك حقيقة ثابتة، ذلك لأن كل نبي يلغي رسالة سابقه وينادي بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه والناس في حيرة من أمر الإمام و المأموم والتابع والمتبوع.والأديان في جملتها هي أصل الحروب التي وقعت فيها الإنسانية .وكان الأولي بحكمة الحكيم الرحيم إلهام الناس معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم دون تفضيل لأحد على آخر.

ثانيا: موقف فلاسفة الإسلام من النبوة :

ومن هنا كان منزع فلاسفة الإسلام إلى الحديث عن النبوة كمفهوم ضروري للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل في هذه الحياة .والكلام في هذه النظرية من وجهين. (الأول): وهو ضرورة الاعتقاد ببعثة الرسل إذ هذا الاعتقاد ركن من أركان الإيمان .إذ يجب على كل مؤمن ومؤمنة أن يعتقد في أن الله أرسل رسلاً من البشر مبشرين بثوابه، و منذرين بعقابه، قاموا بتبليغ أممهم ما أمرهم بتبليغه من تنزيه لذاته وتبيين سلطانه القاهر فوق عباده وتفصيل لأحكامه في فضائل أعمال وصفات يطالبهم بها. (الثاني): أن يعتقد وجوب تصديقهم في أنهم يبلغون ذلك عن الله ووجوب الاقتداء بهم في سيرهم،

والائتمار بما أمروا به والكف عما نهوا عنه .

فالإنسان - كما يراه فلاسفة الإسلام - إنسان اجتماعي بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، هذه الضروري هي التي أدت إلى ضرورة وجود النبي. إذ هي الدافع الأساسي والجوهري في وجود نبي، وذلك ليقيم هذا الاجتماع على سنة وعدل، لأنه لا يستطيع ذلك بدون نبي .يقول ابن سينا: «فإذا كان ظاهرا فلابد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، و لا تتم المشاركة إلا بمعاملة كما لابد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولابد في المعاملة من سنة وعدل .ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل، ولابد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولابد من أن يكون هذا إنسانا، و لا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون، ويرى كل منهم ماله عدلا وما عليه ظلما. فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقي نوع الناس، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى أشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء» [1].

فالنبي هو الذي يسن للناس، وهو مقياس العدل بينهم لذلك لا يجب تكذيبه، بل لابد من تصديقه، فهو فيما يسنه للناس في أمورهم بإذن من الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه .يقول ابن سينا :« فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بإذن الله تعالى وأمره، ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه » [2] فالمجتمع كل مرتبط الأجزاء كالبدن إذا اشتكي منه عضو تداعي له سائر الأعضاء بالحمى والسهر، فالألم الذي يحس به أحد أفراد المجتمع لابد أن يعدوه إلى الآخرين، والسرور الفردي لا يصح أن يعرف في مجتمع صالح، فلا يألم شخص وحده، ولا يسر وحده، بل يجب أن تسرى في الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشترك، وإذا كانت أعضاء الجسم ذات

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات، جـ ٢، م ١٠، ف ٢، ص٤٤١

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٤٤٢

وظائف متميزة فواجب أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع عمل خاص، ولن تتم للمجتمع سعادته إلا إذا قسم العمل بين أفراده تقسيما متناسباً مع كفاياتهم ومشوباً بروح التضامن والتعاون [1].

وبديهي أن الأعمال الاجتماعية متفاوتة بتفاوت غاياتها، وأسماها وأشرفها ما اتصل برئيس المجتمع ومهمته.لأنه من المدينة كالقلب من الجسم فهو مصدر الحياة وأصل التناسق والنظام وليست وظيفته بسياسية فقط، بل هي أخلاقية كذلك، فإنه مثال يحتذي وسعادة الأفراد تتلخص في التشبه به.

ولابد لهذا الرجل من خصوصية، وهذه الخصوصية التي تميزه عن سواه هي المعجزات، يقول ابن سينا :«فواجب إذن أن يوجد نبي وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميزون عنهم فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها»[2].

فليس يصح تصديقنا للذي ادعي للرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلاقة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك، وذلك إما بقول الملك لأهل طاعة :إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي.

فهو رسول من عندي، أو بأن يعرف من عادة الملك ألا تظهر العلامات إلا على رسله. وإذا سأل سائل فقال :من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل؟ وإدراك هذا يكون من جهة الشرع أو العقل.أما من جهة الشرع فانه محال لم يثبت بعد، إذا أن الرسول لم يناد بشريعة ما. كما أنه محال من جهة العقل، إذ لا يمكن للعقل الحكم بأن هذه العلامة خاصة بالرسل إلا إذا كان قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم.[3]

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٤ – ٥٥.

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات، م ١٠، ف٢، ص ٤٤٢.

(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٠٩.

ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كُل وقت. فإن المادة التي تقبل كمالا مثله تقع في قليل من الأمزجة، فيجب لا محالة أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً.[1]

فالنبي من عند الله تعالى، وبإرسال الله تعالى، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله وأن جميع ما يسنه فإنما هو مما وجب من عند الله أن يسنه، وأن جميع ما يسنه من عند الله تعالى .فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عبادته، وتكون الفائدة في العبادات للعابدين بما يبقى به فيهم السنة والشريعة، التي هي أسباب وجودهم، بما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم. ثم هذا الإنسان هو المولي بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتألهه.[2]

فالوجود إذ ابتدأ من عند الأول، لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولا يزال ينحط درجات .فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التى تسمى عقولا، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً، وهي الملائكة العاملة، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها، ثم من بعدها يبتدأ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر ثم تتدرج يسيراً يسيراً، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم الناميات، وبعدها الحيوانات، وأفضلها الإنسان .وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة . وهو الذي في قواه النفسانية خصائص

---

(1) Arberry: Avicenna on Theology p 45.

(٢) ابن سينا : النجاة، ص ٣٤٣.

ثلاث ذكرناها، وهو أن يسمع كلام الله، ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها، وأنه هو الذي يوحي إليه ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الأرضي وهذا هو الموحي إليه.[1]

ويقول ابن سينا: «وهو المسمى بالنبي وإليه انتهي التفاضل في الصور المادية، وأن كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه .فإذا النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي فضلها .والوحي هذه الإفاضة، والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة، كأنها عملية إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلي، مجراه عنه لا لذاته بل بالعرض.. والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيا على عبارة استصويت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم»[2].

أما كيفية تلقى الوحي والإلهامات – فالفارابي وابن سينا قد فسرا لنا ذلك عن طريق القوة المتخيلة التي تقبل الصور عن الملكوت أو العقل الفعال .يقول الفارابي: «ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها عن المحسوس، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة، وسائر الموجودات الشريفة، ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأسباب الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة ودون هذا من يرى جميع هذا في نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل ورموزاً وتشبيهات وألغازاً، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً»[3].

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات، جـ م ١٠، ف ١، ص ٤٣٥.

(٢) ابن سينا : رسالة في إثبات النبوات وتأويل ورموزهم وأمثالهم، ص ٨٤ – ٨٥.

(٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٢.

فميزة النبي في رأي الفارابي أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي حال النوم.وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحي شيئا آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال.(١)

ويقول ابن سينا «وصنف من الآيات والمعجزات يتعلق بفضيلة التخيل، وذلك أن يؤتي المستعد ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية، والإطلاع على المغيبات من الأمور المستقبلة فيلقى إليه كثيرا من الأمور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر عنها وكثير من الأمور التي تكون في زمان المستقبل فينذر بها، وبالجملة فيحدث عن الغيب فيكون بشيراً ونذيرا .وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس في النوم وليس الرؤيا وأما الأنبياء عليهم السلام فإنما يكون ذلك لهم في حالة اليقظة والنوم معاً»(٢).

ويستشهد فلاسفة الإسلام على ذلك بقوله سبحانه وتعالى عن الرؤيا التي رآها نبينا محمد ﷺ حينما كان سائراً إلى الحديبية. {لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ}(٣) وقوله تعالى عن رؤيا إبراهيم عليه السلام: {قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ}(٤).

هكذا وجدنا كلا من الفارابي وابن سينا يحاولان تفسير النبوة وما تتلقاه من وحي وإلهامات بالقوة المتخيلة، أي بالاستعانة بتلك القوة وجعل الوحي والإلهامات وظيفة لها، يقول ابن سينا: «الإنسان هو أشرف الموجودات في العالم السفلي، ولبعده عن طرفي التقاء يشبه الفلك فيقبل شبه المفارق وهو النفس

(١) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، حـ ١، صـ ٨٠.

(٢) ابن سينا : رسالة الفيض الإلهي.

(٣) سورة الفتح : آية ٢٧.

(٤) سورة الصافات : آية ١٠٢.

الناطقة.وكأن العقل الفعال نار تشتعل ولشدة قربها إلى النفس النبوية {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ}[1] فيفيض على القوة النطقية، وهي على الحافظة، وهي على المتخيلة، وهي على المشتركة، وهي على الحس الظاهر، وهو على الهواء فينطبع وينعكس، فيرى شخصاً في غاية الحسن، ويخاطبه بوضع السنن والنواميس، وأشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلا بالفعل، وأشرف من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل من له النفس القدسية النبوية» [2]

فالنفس إذا طالعت شيئا من الملكوت فإنها لا محالة تكون مجردة غير مستصحبه لقوة خيالية أو وهمية أو غيرهما، ويفيض عليها العقل الفعال ذلك المعنى كلياً غير مفصل، ولا منظم دفعة واحدة، ثم يفيض عن النفس إلى القوة الخيالية فتتخيله مفصلاً منظماً بعبارة مسموعة منظومة، ويشبه أن يكون الوحي على الوجه :فإن العقل الفعال لا يكون محتاجاً إلى قوة تخيلية فيه إفاضة الوحي على النفس فيخاطب بألفاظ مسموعة مفصلة.[3]

فالأرواح القدسية تستطيع إذن أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور.يقول الفارابي :« الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس » [4].

ففلاسفة الإسلام يؤكدون على إمكانية الاتصال بالعقل الفعال طبعاً بلا كسب، ويستشهدون على ذلك بالمنامات والإنذرات، فنحن إذا رأينا شيئا في المنام فإنما نعقله أولا ثم نتخيله، وسبب ذلك أن العقل الفعال يفيض على

(١) سورة النور : آية ٣٥.

(٢) ابن سينا : رسالة العروس.

(٣) ابن سينا : التعليقات، ص ٨٢.

(٤) الفارابي : الثمرة المرضية، ص ٧٥ .

عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه إلى تخيلنا. فرؤيا النائم فيض من العقل الفعال على النفس أولا ثم يفيض عنها إلى القوة الخيالية ثانياً، والنفس مستعدة لقبول ما يفيض عنه، ولا تحتاج في قبول ذلك الفيض إلى قوة من قوى البدن، إذ هي تقبل ما تقبله عن العقل من غير حاجة إلى وساطة متوسطة .

وهذا الاتصال يحدث ليلا ونهاراً، وبه تفسر النبوة، فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحي يقول الفارابي: «إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم..اتصلت بالفعل الفعال وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال .وقال الذي يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة، لا يمكن وجود واحد منها في سائر الموجودات أصلاً، ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات.ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية .وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الإنسان بهذه القوة» [1].

فميزة النبي الأولي في رأي الفلاسفة أن له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظ وفي حال النوم، بهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحي شيئا آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال .وهناك أشخاص

---

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة، ص ٥١ -٥٢

قويو المخيلة، ولكنهم دون الأنبياء، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا في حالة النوم، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه. أما العامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة هزيلة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا في الليل ولا في النهار .يقول الفارابي: « ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، دون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازاً وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً [1]

ويوجد ثلاثة أنواع من المعجزات :الوحي (التخيل) وهي تستلزم التنبؤ بالمستقبل وطبقا لهذه النظرية فالصور تعد نماذج وهي تنبثق من العقول السماوية، أو الأرواح، أو الأجسام السماوية، وهذه الأرواح متصلة بالمادة كعنصر خاص لإنتاج صورة للروح كما أنهم قادرون على تصور التسلسل الخاص بالعلل والمعلولات، ، أو التي يمكن من خلالها التنبؤ بالمستقبل، أي يمكن التنبؤ بالأحداث التي يمكن حدوثها في المستقبل، وعندما تكون قوة التخيل كقوة خاصة بفرد تقودنا كقوة فوق القوى الخمس، ولا يمكن اعتبار ذلك شيئا مخيلا، بل يصبح مناسبا لتقبل الفيض. بالتالي لا تمثل المعجزة قطعاً لسير الطبيعة، بل نتيجة لقوة التخيل عند النبي [2].

والنوع الثاني من المعجزة فهو مؤيد من الفلاسفة – ابن سينا واتباعه – وهو الوحي العقلي ويشرحه الفلاسفة على أنه ذكاء خارق غير عادي وذلك لأنهم لاحظوا أن بعض الأشخاص لا يستطيعون أن يحلوا بعض المشكلات النظرية حتى لو ظلوا يحاولون مدة طويلة من الوقت، والبعض الآخر يحل تلك

---

(١) نفس المصدر السابق صـ ٥٢

(٢) Kojan (B) Averroes and the Metahsica of Causatio p .75

المشكلات في فترة قصيرة، وذلك لتمتعهم بقوة الحدس، وهم يستطيعون إعادة تقييم البرهان في نتاج سريع . فنفاذ البصيرة يتطلب من الأشخاص تلميحا بسيطا خفيفا ولا يتطلب معلما وهم يعلمون أنفسهم فالنبي لا يحتاج إلى معلم بشري، وإنما نبوته بجلاء تحتاج إلى معلم إلهي.[1]

والنوع الثالث من المعجزات يمكن تفسيره من داخل علم النفس؛ فالروح الإنساني لا توجد بدون البدن، بل هي جوهر، وعلاوة على ذلك فهي تشكل الحافز والرغبة في تنظيم أفعال الجسم، بينما الجسم وقواه خلقت لكي تحكم بالنفس وهم يرون أن المعجزات تحدث في القوي الإنسانية غير العادية للأنبياء[2].

يقول الغزالي: «إن الفلاسفة لم تثبت المعجزات الخارقة للعادات إلا في ثلاثة أمور: أحدها في القوي المتخيلة .فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم تستغرقها الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل، وذلك في اليقظة للأنبياء، ولسائر الناس في النوم، فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة. و الثاني: خاصية في القوة العقلية النظرية، وهو راجع إلى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم. فرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها في جميع المعقولات، وفي أسرع الأوقات، فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية، فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم بل كأنه يتعلم من نفسه، وهو الذي وصف بأنه {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ}[3] والثالث: القوة النفسية العملية، قد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر، مثاله: أن النفس منا إذا توهمت شيئا خدمتها الأعضاء والقوي التي فيها فحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة حتي إذا توهم شيئا طيب المذاق، تحلبت أشداقه، وانتهضت القوة

---

(1) Ibid P 75-76.

(2) Ibid p. 76.

(3) سورة النور آية ٣٥.

الملعبة فياضة باللعاب من معاونها .وذلك لأن الأجسام والقوة الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس، ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها» (١).

واضح من هذا النص أن الغزالي لا يرفض ولا يعترض على قولهم هذا. بل يعترض على اعتراضهم وإنكارهم لقلب العصا ثعبانا وإحياء الموتي فهو يقول «وهذا مذهبهم في المعجزات ونحن لا ننكر شيئا مما ذكروه، وأن ذلك مما يكون للأنبياء، وإنما ننكر اقتصارهم عليه، ومنعهم قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وغيره » (٢).

كما يعترض الغزالي على إنكار الفلاسفة لمعجزة إبراهيم عليه السلام فهو يقول «وأنكروا وقوع إبراهيم – عليه السلام- في النار مع عدم الاحتراق، وبقاء النار ناراً وزعموا – ويقصد هنا الفارابي وابن سينا –أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يخرجها عن كونها ناراً أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام ورده حجراً أو شيئاً آخر لا تؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن » (٣)

ويرى الغزالي أن فعل الإحراق هو لله تعالى وليس للنار، فإذا ثبت أن النار لا فعل لها بذاتها وأن الفاعل الحقيقي يخلق الاحتراق بإرادته هو عند ملاقاة القطن النار فعندئذ يصبح من السهولة أن تتصور أن يكون في الإمكان ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة .

يسلم الغزالي بأن النار خلقت خلقة، إذا لاقاها قطعتان متماثلتان أحرقتهما، ولم تفرق بينهما إذا تماثلنا من كل وجه، فإنه مع هذا يجوز أن يلقى النبي في النار، ولا يحترق، وذلك إما بتغير صفة النار، أو بتغير صفة النبي عليه السلام، فيحدث من الله تعالى أومن الملائكة صفة في النار يقصر سخونتها على

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص٢٧٢- ٢٧٤.

(٢) نفس المصدر السابق – ص٢٧٥.

(٣) نفس المصدر السابق – ص٢٨٢.

جسمها بحيث لا تتعداه، فيبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها، أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار، فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق، ثم يعقد في تنور موقدة ولا يتأثر به والذي لم يشاهد ذلك ينكره»[١] ثم يستطرد بعد ذلك «ونحن لم نشاهد جميعها فلم ينبغي أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها »[٢]

والواقع أن ما يقرره الغزالي هنا هو محاولة من جانبه لتقريب فهم المعجزة وما قرره من إبطال مفعول النار بواسطة طلاء الجسم بالطلق، وإنما هو محاولة من جانبه لتقريب المسألة للفهم ووقوعها في دائرة الإمكان. ولكن ذلك لا يمكن تطبيقه بحال على المعجزة في مثالنا هذا وإلا خرجت المعجزة من كونها فعلا لله تعالى، إذ من شرط الإعجاز والحالة هذه أن تبقي النار ناراً والجسم الملاقي لها على حاله دون شرط مانع من التأثير النار، هنا تكون المعجزة بإبطال تأثير النار في الإحراق قال تعالى: {قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾}[٣].

وابن رشد يبلغ قراءه بوضوح تماماً: أن المتكلم مضطر أن يعترف بمعجزات الأنبياء كأسس ضرورية للاقتناع والاقتداء بها فكون المعجزة خارقة للعادة معناه أنها مخالفة للسير الطبيعي المعروف في إيجاد الحوادث، و مما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا في إيجاد الكائنات، وربط الأسباب والمسببات، وهذا لا يضر ولا يخرجه عن كونه ممكنا، لأن الذي ربط الأسباب والمسببات هو موجد الكائنات وخالقها، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات وإن كنا لا نعرفها [٤] .

---

(١) نفس المصدر السابق – ص ٢٨٧ – ٢٨٨.

(٢) نفس المصدر السابق – ص٢٨٨.

(٣) سورة الانبياء آية ٢٢.

(٤) Kojan Averroes and the Metaphsica of Causation p. 82

وإذا كنا نجزم بأن صانع هذا الكون قادر مختار فبالضرورة نجزم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث خوارق العادات .فخرق العادة :إعجاز للنبي ولا يمكن للمنصف العاقل إنكاره، بل سيصبح عندئذ أمراً عاديا.يقول ابن رشد :« أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة، مثل :هل الله تعالى موجود؟.وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟وأنه لا يشك في وجودها .وأن كيفية وجودها، هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية، والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلا .ولا سبيل إلى حصوله إلا بعد حصول الفضيلة فوجب ألا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة، قبل حصول الفضيلة وإذا كانت الصنائع العملية لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المعلم أولا، فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية »[1].

ومن هنا كانت المعجزات التي صح وجودها من هذا الجنس، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع كانقلاب

---

(١) ابن رشد - تهافت التهافت - ص ٧٧٣ -٧٧٤. ويرى د. محمد يوسف موسى في كتابه (بين الدين والفلسفة) ص ٢١٨ - ٢١٨ : أن ابن رشد قد أخطأ في ذكر أن الفلاسفة القدماء ويقصد بهم فلاسفة اليونان، لم يتعرضوا للمعجزات وسبب خطئه أنه لم يكن عندهم نبوات إلهية ولا شرائع سماوية تحتاج للمعجزات في إثباتها فكيف رأوا مع هذا ألا يتكلموا في المعجزات، والمسألة لم توضع بالنسبة إليهم ؟ أما د. محمد عاطف العراقي فيرد علي ذلك في كتابه النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٣١٤ وما بعدها بقوله (ولكن يجدر القول بأنه ينبغي أخذ كلام ابن رشد علي أساس أنه يتكلم عن معجزات كمعجزات أنبيائنا، إذ إنه يكن من السذاجة إلي هذه الدرجة .إذ قد يكون مقصده هو أن أنظمة الدولة قد حرمت التعرض للآلهة وأفعالها علي اعتبار أنها مبادئ الشرائع والعمل .وهذه الآلهة هي أنهم هم أنفسهم وكل من سخر منها ومن الأفعال التي تنسب إليها فهو مخطئ ولهذا اتهم سقراط مثلا بأنه يفسد عقائد الشباب وحكم عليه بالموت) .

العصا حية وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة. وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات، فليكلف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة «فالقرآن من وجهة نظر ابن رشد ليس معجزة بمصطلحاته أو بأسلوبه الفياض باللغة العربية كما يفعل المترجمون التقليديون، ولكن من وجهة نظره أنه يوضح للإنسان والبشر طريق الفضيلة والسعادة لكل الأجيال بطريقة ذوات فاعلية .وأن أي شيء يمكن إدراكه بالرجوع إليه، وبالمقارنة به فإن سائر المعجزات لا تؤثر في مسالة النبي لأنها ليست متكررة ولا تضغط أو تؤثر في الناس جمعياً[1].

ثم يستطرد ابن رشد ويقول :«إنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك ؛لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها، ولابد، الواضع لها، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة »[2] .

ويرد ابن رشد على الغزالي بالتفرقة بين نوعين من المعجز هما المعجز البراني والمعجز الجوانى، وهو لا يرفض أيا منهما، بل يسلم بهما معا مع وضع المعجز الجواني في مرتبة أعلى من المعجز البراني نظراً لاعتماده - فيما يرى ابن رشد - على البرهان لا الإقناع كالمعجز البراني .[3]

والمعجز البراني عبارة عن أشياء لا تعدو أن تكون حوادث فردية، جاءت

---

(1) Kojan (B) Averroes and the Metaphsica o Causation P 85.

(٢) ابن رشد –تهافت التهافت – ص ٧٩١.

(٣) د. محمد عاطف العراقي- المنهج النقدي عند ابن رشد – ص ١٥٨ وما بعدها

لتقريب الأمور إلى قلوب الجماهير، والتأثير فيهم، كما أنه لا يعدو يقينا لعدم دلالته فيما يرى ابن رشد على الصفة التي من أجلها وصف النبي أو الرسول أنه كذلك. إذ إنه من الضروري أن يكون لفظ الرسول مطابقا للصفات الواجب توافرها في الرسول. فهذا الخارق ليس يدل دلالة ضرورية على الصفة المسماة نبوة « ويشبه أن يكون التصديق الدافع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط ».[1]

وكذلك وجه الارتباط بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة- والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبياً التي هي الوحي .ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس أن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب، وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره بوحيه.

فالرسل موجودون والأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، وبالتالي كان المعجز دليلاً على تصديق النبي وإن كان لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبياً .

والمعجز الجواني عبارة عن أشياء تدل دلالة قطعية يقينية على وجود الرسول وشريعته وصفة القطع واليقين فيه مستمدة من كونها مناسبة للصفة التي من أجلها وصف إنسان ما أنه رسول أو نبي .

ويستغل ابن رشد مهنة الطب ليضرب لنا مثالا على ذلك. فلو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما : الدليل على أني طبيب أني أسير في الماء، وقال آخر : الدليل على أني طبيب أني أبرئ المرضي، فمشى ذلك على الماء، وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضي ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا ومن طريق الأولى والأحرى ».[2]

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة – ص٢٢٢.

(٢) نفس المصدر السابق – ص ٢٢٢.

فالمعجز الجواني إذا كان لأهل البرهان فإن المعجز البراني قد أعد للذين يسلكون مسلك الإقناع، فالشرع يعتمد على المعجز الجواني لأن معجزة الرسول ﷺ هي القرآن. أما في حالة وجود حوادث فردية خارقة للعادة فهذه أشياء ثانوية تمثل المعجز البراني الذي هو ضرب أساسا لأهل الإقناع .يقول ابن رشد: فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسي عليه السلام ولا إحياء الموتى على نبوة عيسي، وإبراء الأكمة والأبرص، فإن تلك، وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت؛ إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً » [١]

وهذا ظاهر وواضح من حال الشارع أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به، بأن قدم على يدي دعواه خارقا من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى. وما ظهر على يديه ﷺ من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله، من غير أن يتحدى بها.

وقد يدلك على هذا قوله تعالى: {وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا ۝}[٢] إلى قوله {قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ۝}[3] وقوله تعالى: {وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَن كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ}[٤]. وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به فهو الكتاب العزيز، قال تعالى {قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ

---

(١) نفس المصدر السابق – ص ٢٢١

(٢) سورة الاسراء آية ٩٠

(٣) سورة الإسراء – آية ٩٣.

(٤) سورة الإسراء – آية ٥٩.

لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾}[1]. وقال تعالى: {قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ}[2].

فالقرآن معجزة[3] وذلك على الرغم من اعتباره من جنس الأفعال المعتادة، أي على عكس شرط المعجز. وكونه دالا على صدق نبوته عليه السلام دلالة قطعية ينبني على أصلين هما :

الأصل الأول: وجود الأنبياء والرسل بين بنفسه، أي وجود هذا الصنف من الناس لا يحتاج إلى برهان أو دليل، فهو الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله تعالى، لا بتعلـم إنـساني. ولا ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة،[4] كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها، والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها. ويتمثل تنبيه القرآن على هذا الأصل في قوله تعالى: {۞ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾}[5]

والشاهد في ذلك هو إنذار الأنبياء بوجود الأشياء التي لم توجد بعد، بحيث إذا

(١) سورة الإسراء – آية ٨٨.

(٢) سورة هود – آية ١٣.

(٣) اختلف الناس في جهة كون القرآن معجزة فمنهم من رأى أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة ، والقرآن من جنس الأفعال المعتادة ، إذ هو كلام ، وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع ، إنما صار معجزا بالصرف أعني بمنع الناس عن أن يأتوا بمثله لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة . وقوم رأوا أنه معجز بنفسه ، لا بالصرف ، ولم يشترطوا في كون الخارق أن يكون مخالفاً بالجنس للأفعال المعتادة . مزيد من التفصيلات . ابن رشد – مناهج الأدلة – ص٢١١ وما بعدها.

(٤) المتواترات : هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التي لا يصح في مثلها المواطأة على الكذب بغرض من الأعراض (ابن سينا، النجاة، ص ٦١). وهذا بالإضافة إلى أن لهذا التواتر شروطا أبان عنها .

(٥) سورة النساء آية رقم ١٦٣- ١٦٤.

خرجت إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها، وفي الوقت الذي أنذروا دل ذلك دلالة قطعية على صدق الأنبياء الذين يقولون ما يقولون على أساس الوحي.

الأصل الثاني : يقوم هذا الأصل على المناداة بأن من وضع الشرائع بوحي من الله فهو نبي .وهذا الأصل غير مشكوك فيه في الفطرة الإنسانية .إذ لما كان فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء هو وضع الشرائع بوحي من الله، وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي[1].

ودلالة القرآن على هذا الأصل قوله تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾}[2] وقوله تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَـَٔامِنُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ}[3] وقوله تعالى: {لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ}[4]. وقوله تعالى: {لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا }[5].

ويدل على هذا العلم بأن الرسول أمياً نشأ في أمة أمية عامية بدوية لم تمارس العلوم قط، ولا نسب إليها علم، ولا تداولوا الفحص في الموجودات على جرت به عادة اليونانيين، وغيرهم من الأمم التي كملت الحكمة فيهم في

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة، ويعلق د.محمود قاسم علي هذا النص في الهامش بقوله : هذا الأصل قد أخذه ابن رشد عن الغزالي، إذ إن ابن رشد يقول «ويعلم أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي يسمى نبياً الذي هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق».انظر تهافت التهافت جـ ٢، ص ٧٧٦ .

(٢) سورة النساء : آية ١٧٤.

(٣) سورة النساء : آية ١٧٠.

(٤) سورة النساء : آية رقم ١٦٢.

(٥) سورة النساء : آية ١٦٦.

الأحقاب الطويلة.[1]

كما أن معرفة الشرائع لا يتوصل إليه إلا بعد المعرفة بالله، وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني، بالأمور التي يتوصل بها إلى السعادة والأشياء التي تقف عقبة في طريق السعادة وهذا يؤدي إلى معرفة ما هي النفس؟ وما وجودها؟. وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا ؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟، هذه الأشياء كلها لا تبين إلا بوحي أو يكون تبيينه بوحي أفضل، يقول ابن رشد: «قد يعرف ذلك علم اليقين من زاول العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد، ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز، على أتم ما يمكن، علم أن ذلك بوحي من عند الله، وانه كلام ألقاه على لسان نبيه»[2].

ويذكر ابن رشد الأسباب التي من أجلها اعتبر القرآن خارقا ومعجزا من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة . **الأول** : أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم، بل بوحي .**الثاني**:ما تضمن من الإعلام بالغيوب .**والثالث**: من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، أعني أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة، وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه، وهم العرب الأول.و المعتمد في ذلك على الوجه الأول.

فابن رشد لم يرفض أيا من المعجزات وإن كان يفضل اعتبار القرآن هو المعجزة الحقيقة التي ينبغى إقرارها وذلك لأنها تنطوى فيما آتي على شيئين رئيسيين هما: أن القرآن من جنس الأفعال المعتادة، وذلك عكس مفهوم المعجز ومن هنا يأتي إعجازه.

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة –ص ٢١٩.

(٢) نفس المصدر السابق –ص ٢١٨.

والثاني :أنه باق وليس مثل غيره من المعجزات الوقتية التي ترتبط بحدث معين ووقت معين بل هو باق لجميع الأوقات شاملاً لجميع الأحداث.

لذلك وجدنا ابن رشد يقول في تهافته: «وأما ما نسبه - أي الغزالي - من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل السلام فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل، في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد»[1].

فالذي يجب أن يقال فيها :إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل. ولا فيما يقال منها بعد الموت.[2]

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلا بإطلاق .فإن تمادي به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه وتعالى: {وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا}[3].

هكذا فرق بين حدود العلماء وحدود الشرائع، ويبين لنا السبب الأساسي وراء عدم بحث الفلاسفة هذه المسألة، أو الخوض فيها، إذ اعتبروها أمراً إلهياً، ومبدأ من مبادئ الشرائع، التي لا يجب عليهم أن يتعرضوا لها بالفحص أو الشك في وجودها. بل وصف ابن رشد من يتعرض لها بالبحث بأنه محتاج للأدب. ولذلك لا يوجد أحد من القدماء تكلم فيها مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع.

فابن رشد إذا كان يقر للشرائع بوجود أسمى من الفلسفة أحياناً، فإن هذا

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٧٩١.

(٢) نفس المصدر السابق – ص ٧٩١ -٧٩٢.

(٣) سورة آل عمران : آية ٧.

الإقرار لابد منه، والعبرة بارتباط التأويل بنظر العلماء الراسخين في العلم الذين لهم الحق في التأويل، طالما أن هذا التأويل قائم على منطق البرهان العقلي، وكل الخطأ يمكن في التصريح به، لأنه ضرر على العامة، وهم الذين يتوجه إليهم الشرع بصفة خاصة.

ومعالجة ابن رشد للمعجزات معالجة دينية، و دليله على صدقها دليل ديني، بل قدم لنا وصفا غير نظري لها، ولكن ابن رشد بالرغم من ذلك كانت له نظرة عامة للمعجزات وصل إلى ما أراد لنفسه أن يصل إليه.[١]

فالله تعالى قد أجرى سننه بربط الأسباب والمسببات، فإن هذه الأسباب ما هي إلا وسائل عادية يتوصل بها إلى المسببات طبقا لتقديره تعالى المحكم، فلا تأثير للأسباب بذاتها وإنما المؤثر الحقيقي هو الله تعالى، فالأمر كله إلى الله وحده فهو قال عن نفسه «الله الصمد» فإليه يرجع الأمر كله، وهو إن كان قد سبب الأسباب وأجرى سننه على أوضاع محددة، وطلب إلينا أن نتخذ الأسباب، فإنه مع ذلك المرجع الأول والأخير لكل ما يجرى في العالم من شئون.

فأي موقف اتخذه الغزالي من الفلاسفة، فإذا قال بأن قولهم بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات سوف يؤدي إلى عدم قدرة الله على فعل أي شيء في أي وقت وكيفما شاء لأن كل شيء مربوط لديهم برباط العلة والمعلول، وأن هذا يؤدي أيضاً إلى عدم حدوث ما يخرق الطبيعة، وبالتالي فلا مكان للمعجزة في مذاهبهم، وذلك لأن المعجزات تمثل ضرباً لتلك العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات من حيث أنها خرق للعادة ولا تجري مجري الأشياء، بل هي خارجة عن مجري الأمور المعتادة [٢]، فإن هذا القول كله مردود عليه من جانب ابن رشد في بيان موقفه وموقف الفلاسفة السابقين عليه

---

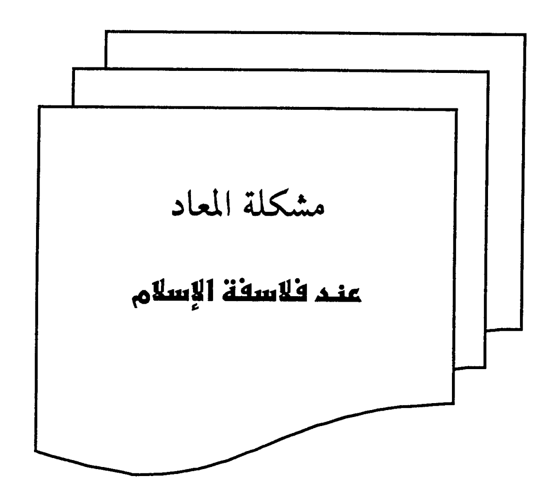
(١) Kojan Averroes the Metaphsica of Causation p. 87.

(٢) د. عاطف العراقي- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ص ١١٢ - ١١٣.

من ضرورة الإيمان بإله خالق لكل شيء، معط لكل شيء طبيعته وإن هذه الطبيعة لا تفارقه ولا تتغير. ولها فعلها الخاص بها. وهو قد أجرى سننه بربط الأسباب والمسببات، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات، وإن كنا لا نعرفها، فهي أمر إلهي، معجز عن إدراك العقول البشرية، ولابد من الإيمان به. فالله هو الخالق لكل شيء، وعلة لكل شيء، وهذا ما كان يسعى إليه دائما فلاسفة الإسلام.



الفصل السابع





مشكلة المعاد عند فلاسفة الإسلام

أولا تمهيد :

كانت وما تزال - مشكلة المعاد [1] ذات أثر بالغ على سلوك الفرد وحياته العامة. فقد عرفتها الأديان السماوية جميعا لاعتمادها على فكرة البعث والجزاء. كما أشارت إليها نحل قديمة وحديثة وفلسفات كثيرة.

والحق أن تلك المشكلة تتغلغل في حياتنا الشخصية، وفى معتقداتنا الباطنة إلى حد كبير. فمن الجائز : أن هذه المشكلة من بين جميع المسائل التي تعالجها الفلسفة، التي تنتظر الإجابة عنها باهتمام يفوق اهتمامنا بكل ما عداها. ذلك لأن أى مذهب فلسفى في نظر الكثيرين لابد أن يتوقف نجاحه، أو إخفاقه على الإجابة التي يقدمها بشأن تلك المشكلة التي تنعقد عليها آمال البشر.

فالبحث في المعاد ضرورة دينية، وحاجة فلسفية خاصة وأن لغة القرآن صريحة في إثبات الحشر، والنشر والبعث والقيامة فقد جاء القرآن الكريم بالآيات الكثيرة الدالة على المعاد ومن هذه الآيات قوله تعالى : {وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾}[2] وقوله تعالى: {وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ

---

(١) أما المعاد في لغة العرب فمشتقة من العود. وحقيقة الكمال أو الحالة التى كان الشىء فيه، فباينه، فعاد إليه ثم نقل إلى الحالة الأولى أو إلى الوضع الذى يصير إليه الإنسان بعد الموت لذا أتفق أن كان الرأى الأظهر والظن الأغلب : أن الشىء الذى يعاد إليه بعد الموت فنفصل عنه قبل الحياة الأولى، فان أكثر الأمم على ان الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان وأنها كانت في العالم الذى هو كان بعد هذا العالم، وأن عودها إليه للسعيد إلى الخير الأفضل منه : وهو الجنة والعيون وللشقى إلى الخير الأوخس منه وهو الجحيم والسجن انظر رسالة أضحوية في أمر المعاد للشيخ الرئيس حققها د./ سليمان دنيا دار الفكر العربي ط ١، ١٩٤٩.

(٢) سورة يس : آية ٧٨-٧٩.

إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ}[1] {يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ}[2] و{أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ}[3] و{أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ ۝ وَحُصِّلَ مَا فِى ٱلصُّدُورِ ۝ إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ}[4]. و{كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ ۗ}[5] و{يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ}[6]. كل هذه آيات تؤكد المعاد من الناحية الدينية وتثبته. فمن أنكر ذلك فقد أنكر أصلا من أصول الدين.

ولقد رأى الفلاسفة : أن السعادة الحقة في أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة وتصبح جزءا من العالم العلوى. وقد ارتسمت فيها الصور المجردة والنظام المعقول للكل.[7]

فالمعاد إذن : من المسائل التي اتفق على وجودها - كل من أهل الشرع، وأهل البرهان، أى إنه إذا كان هناك طريق شرعى لتقرير مبدأ المعاد. فهناك أيضا طريق فلسفى برهانى.

ولذلك لم يكن غريبا أن نجد فلاسفة الإسلام يعرضون لموضوع المعاد كى يوفقوا بين الدين والفلسفة. فالبحث في المعاد إذن ضرورة دينية، وحاجة فلسفية - كما قلنا - لفيلسوف يسعى دائما إلى التوفيق بين العقل والنقل، ويسعى وراءه. ومن المؤكد أن أهمية هذه المشكلة قد جعلت لها إجابات لا حصر لها،

---

(١) سورة يس : آية ٥١.

(٢) سورة ق آية ٤٤.

(٣) سورة القيامة : آية ٣-٤.

(٤) سورة العاديات : آية ٩-١٠-١١.

(٥) سورة النساء : آية ٥٦.

(٦) سورة الزلزلة : آية ٦.

(٧) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ١ ص ١٥٢.

ومذاهب كانت من الكثرة والتنوع - بحيث أصبح المعاد من أكثر الموضوعات التي تشيع مناقشتها تعرضا للاختلاف باختلاف الأطراف المشتركة في مناقشتها.(1)

وإذا كان مصدر هذه الصعوبة اختلاف الآراء حولها وتشعبها، فإن هذه الآراء والاتجاهات يمكن حصرها في خمسة: الاتجاه الأول مفادة القول بثبوت المعاد الجسماني فقط، وأن المعاد ليس إلا لهذا البدن. وهذا القول هو قول أكثر المتكلمين ممن ذهبوا إلى نفى وجود النفس الناطقة. وقد استدلوا على رأيهم بالقول بأن البدن هو وحده الحيوان. وهو الإنسان بحياة وإنسانية خلقتا فيه وهما عرضان، والموت هو عدمهما فيه أو ضد لهما. وفى النشأة الثانية يخلق في ذلك البدن حياة وإنسانية بعد مارم وتفتت، ويصير ذلك الإنسان بعينه حيا(2). وهذا الرأي يشمل كل من يقول بمعاد جسماني سواء من قال بأن الله يعدم الذوات ثم يعيدها أو قال إنه تعالى يفرق الأجزاء ثم يركبها مرة أخرى.(3)

ويذهب الاتجاه الثاني إلى القول بثبوت المعاد الروحاني فقط وهذا القول هو قول أكثر الفلاسفة الإلهيين الذين ذهبوا إلى أن الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة، وأن البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها (4) فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء أى العدم بعد وجودها، وذلك لأنها بسيطة وهى موجودة بالفعل. فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس في حال كونها موجودة فعل بالنسبة إلى وجودها، وقوة بالنسبة إلى فنائها وفسادها. وهذا محال لأن حصول آمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين، وهو ينافى

---

(1) أنظر رسالة أضحوية في أمر المعاد للشيخ الرئيس حققها د. سليمان دنيا ص ٣٨-٤٢.

(2) ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٣٨، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٦٣.

(3) الأربعون للرازى ص ٢٨٨.

(4) ابن سينا : رسالة اضحوية في أمر المعاد ص ٤١.

البساطة[1] فالموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده، لأن القابل يجب بقاءه مع حصول المقبول، ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد. فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فناؤه منافاة، فلا يجتمعان في بسيط ولو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزأين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الأجسام. فإن قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما، ولم يلزم من ذلك تركيبه، قيل إن المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها. فلا حاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه، وإذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة.[2]

ويذهب الاتجاه الثالث إلى القول بثبوت المعادين الروحانى والجسماني معا، وهو قول سائر المسلمين، وهم الذين ذهبوا إلى أن المبدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة. والقائلون بهذا النوع من المعاد يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن. ويردون في النشأة الثانية النفس في البدن بعينه الذي كانت فيه، فالنفس إذا ردت إلى البدن، كان للمثاب والمعاقب جميعا ثواب وعقاب بحسب البدن والنفس جميعا، فكان للمثاب لذات بدنية من المحسوسات ولذات نفسانية من السرور [3] فهم قد قالوا: دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات، والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن، لأن الإنسان مع استغراقه في تجلى أنوار عالم الغيب، لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية. وإنما

(١) الايجى : المواقف جـ ٨ ص٢٩٨.

(٢) المصدر السابق جـ ٨ ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٣) ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٣٩-٤٠.

تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات.

ويذهب الاتجاه الرابع إلى القول بعدم ثبوت شيء من المعاد الجسماني أو الروحانى وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين. وهم اللذين قالوا أن النفس هي المزاج، فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس وإعادة المعدوم عندهم محال.

أما الاتجاه الخامس فهو الذي يعبر عن موقف الشك، أي التوقف عن الإدلاء برأى من الآراء التي سلفت والقطع به، كما ذهب إلى ذلك جالينوس في قوله: (لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت ويستحيل إعادتها، أو هي جوهر باقي بعد فساد البدن فيمكن المعاد)[1] ونحن نعرف أن فلاسفة الإغريق لم يكونوا على وفاق فيما بينهم. إذ بدأت الفلسفة الإغريقية بمحاولة تفسير الكون، والإنسان. تفسيرا مادياً. وهذا هو مذهب الطبيعيين. أمثال: طاليس وتلاميذه، وديمقراطيس ومدرسته ولكن هذا الاتجاه بدأ يتخذ سبيلا آخر أقرب إلى الاعتراف بوجود النفس الإنسانية واستقلالها وخلودها عند سقراط، وأفلاطون وإن كان أرسطو قد مال إلى القول بخلود أحد أجزائها وهو العقل.

والواقع أن أرسطو لم يشأ أن يتكلم على غرار أستاذة أفلاطون عن أصل الروح ومصيرها. بل آثر أن يتكلم عن وظائفها. أنه لم ينكر خلود الروح صراحة إلا أن منطق مذهبه يؤدى إلى إنكاره.

ونحن نعلم أن الفلسفة الإغريقية قد انتقلت إلى التفكير الإسلامي، واطلع المسلمون على فلسفة أفلاطون، كما اطلعوا على فلسفة أرسطو، وكذلك

---

(١) خواجه زاده : تهافت الفلاسفة، ص١١٩.

اطلعوا على فلسفة هجينه تجمع بين كل من أفلاطون وأرسطو. ونريد بهذه الفلسفة الهجينة فلسفة أفلوطين. ومما لاشك فيه: أن الخلاف بين اليونان. قد انتقل إلى مفكري الإسلام. أي أن الخلاف بين مفكري الإسلام كان متصلا بخلاف اليونان في هذا الموضوع.

فأفلاطون وأفلوطين يقولان بروحانية النفس - في الوقت الذي مال أرسطو إلى القول: بأن النفس صورة الجسد. وكان أقرب إلى القول بمادية النفس.[1]

ثانيا : وجود النفس

ولكن هل توجد نفس ؟ هناك أمور نسلم بها لأول وهلة، فإذا ما شئنا إثباتها بدت أعسر مما نتصور، وفى مقدمتها النفس الإنسانية، إلا أن التفكير الفلسفى يسعى وراء البعيد، ويرمى إلى توضيح الغامض، ويحاول إثبات ما يعز إثباته، ولهذا لم يكن غريبا أن يقصد بعض الفلاسفة إلى البرهنة على وجود النفس.

ولكن يخيل إلينا أنه لم يعن أحد من هؤلاء وأولئك بإثبات وجود النفس عناية ابن سينا، فلقد رأينا محاولات لإثبات وجود النفس في التاريخ قديمة ومتوسطة، ولا نظن أن من بينهما واحدة تشبه برهنة ابن سينا في استيعابها ونوعها فيسوق لذلك الدليل تلو الدليل. ويعرض له في مناسبات شتى وكتب مختلفة.

فليس ثمة تقليد فلسفي يرى ابن سينا ضرورة متابعته في البرهنة على وجود النفس، حقا استخدم بعض الأفكار الفلسفية السابقة، ولكن برهنته تشتمل على عناصر تؤذن بالابتكار والطرافة.

يقول ابن سينا: «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن تقدم فيثبت آنيته (يعنى وجوده) فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن حجة الإيضاح. فواجب علينا إذن: أن نتجرد أولا لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد

---

(١) د. يوحنا قمبيز : الأصول اليونانية للفلسفة العربية، ص ٩٣.

كل واحد وإيضاح القوى فيها».[1]

ويقول ابن سينا أيضا[2]: (وأول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا). ويقول في نفس المرجع؛ (ويجب أن نشير في هذا الموضوع إلى إثبات وجود النفس التي في إثباتها على سبيل التنبيه والتذكير - إشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج إلى تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغالطات).[3]

براهين ابن سينا على وجود النفس :

١- برهان الإنسان المعلق في الفضاء :

يعد من أروع براهين ابن سينا خيالا، وأشدها أخذاً، وأعظمها ابتكارا. فقد بناه على فرض افترضه، وصوره تصورها فأحكم تصورها. ونعنى به برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء. ويبدو ابن سينا كأنه يعتز بهذا البرهان - أي برهان الإنسان المعلق في الفضاء، أو المعلق في الهواء - فنحن نجده في كتبه الكبيرة أو بعض رسائله يلخصه كما يلي[4]: هب أن شخصا ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية، ثم غطى وجهه لا يرى شيئا مما هو له وترك في الهواء، أو بالأولى في الخلاء، كيلا يحس بأي احتكاك أو اصطدام أو مقاومة، ووضعت أعضاؤه وضعا يحول دون تماسها أو تلاقيها، فإنه لا يشك بالرغم من كل هذا في أنه موجود وإن كان يعز عليه إثبات وجود أي جزء من أجزاء جسمه - بل قد لا تكون له به فكرة ما عن الجسم والوجود الذي تصوره مجرد

---

(١) ابن سينا : رسالة القوى النفسانية وادراكها ضمن كتاب المؤمل، ص ٨.

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات، جـ ١ ص١٣.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٣.

(٤) د. محمد عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٧٢.

عن المكان، والطول والعرض والعمق. وإذا فرضنا أن تخيل في هذه اللحظة يدا أو رجلا، فلا يظنها يده ولا رجله. وعلى هذا إثباته أنه موجود لم ينتج قط عن الحواس، ولا عن طريق الجسم بأسره، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة. وهو النفس.

وقد عبر ابن سينا عن البرهان بنص آخر في غاية الوضوح يقول: (يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء أو خلاء - هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما يحوج إلى أن يحس وفرق بين أعضاءه فلم تتلاق أو تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في إثباته لذاته موجودا. ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ولا قلبا، ولا دماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا.

ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزءا من ذاته، ولا شرطا في ذاته. وأنت تعلم : أن المثبت غير الذي لم يثبت، والمقر به غير الذي لم يقر به، فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها. على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت. فإذن المثبت له سبيل إلى أن يثبته على وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير جسم وأنه عارف ومستشعر له).[1]

وواضح من هذه البرهنة: أن الإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها، وأن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء اللهم إلا من نفسه التي هي عماد شخصيته، وأساس ذاته وماهيته.[2]

وهكذا يحاول ابن سينا البرهنة على وجود النفس من خلال هذا الدليل بطريقة تعتمد إلى حد كبير على التجربة الباطنة بمعنى أننا ندرك وجود النفس

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ٢ ص٢٨٢.

(٢) د. ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ١ ص١٤٦.

بمعزل عن كل فعل - وهكذا فان هذا الدليل بصرف النظر عن موضوعات النفس لكي ينعكس على ذاته بحيث يتخذ من داخله موضوعا لبرهنته على نفسه، فالنفس إذن تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد بها. بل قبل أن تعرف شيئا من الموجودات.(١)

يقول ابن سينا : (ارجع إلى نفسك، وتأمل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها - بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندي: أن هذا يكون للمستبصر، حتى أن النائمَ في نومه، والسكران في سكره لا تغرب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لاتبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها. بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت آنيتها).(٢)

ويبدو لي فيما أرى : أن ابن سينا قد استفاد في برهانه السابق - برهان الرجل المعلق في الفضاء - ببعض نصوص التاسوعات واستقاه منها فأفلوطين يقول في تاسوعاته : (كثيرا ما أتيقظ لذاتي، تاركا جسمي جانبا وإذا غبت عن كل ماعدا أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذ أكون على يقين من أنني انتمى إلى مجال أرفع. فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة واتحد بالموجود الأقصى)، ثم يقول : (أنى ربما خلوت بنفس وخلعت بدني جانبا، وجدت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلا في ذاتي، راجيا إليها خارجا عن سائر الأشياء).(٣)

---

(١) د. محمد عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق، ص ١٧٤.

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص ٣٤٣-٣٤٥.

(٣) أفلوطين : التساعية الرابعة في النفس، ترجمة د. فؤاد ذكريا، ص ٣٢٣.

٢- برهان الحركة

تبدو علينا آثار لا يمكن تفسيرها إلا إذا سلمنا بوجود النفس. وأهمها الحركة وابن سينا يستمد من تميزه بين أنواع الحركة برهان على وجود النفس. فأما الحركة فقسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسما ما فتحركه، وغير قسرية: وهى التي تعيننا هنا. وهذه بدورها أنواع : فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة كالإنسان الذي يمشي على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعوه إلى السكون أو كالطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط فوق سطح الأرض، وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك وهو النفس.[١]

وبرهان الحركة : من البراهين التي يعتمد عليها ابن سينا في إثبات وجود النفس وهو مستمد في أغلب اجزائه من كتابى (النفس)، و(الطبيعة) لأرسطو ففى الكتاب الأول يصرح الفيلسوف اليونانى أرسطو بأن الكائن الحى يتميز عن غير الحى بميزتين رئيستين هما الحركة والإحساس[٢] - وفى الثانى يقسم الحركة عدة أقسام لم يعمل ابن سينا شيئا سوى أن ردده وبنى عليها برهنته السابقة.[٣]

وهكذا يثبت ابن سينا وجود النفس من خلال تمييزه بين أنواع الحركة نظرا لأن الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك وهو النفس يقول ابن سينا: (فبين أن للحركتين علتين، وأنهما مختلفتان إحداهما تسمى طبيعية، وثانيهما تسمى نفساً أو قوة نفسانية، فقد صح من

(١) ابن سينا : رسالة القوى النفسانية وإدراكها ضمن كتاب المؤمل، ص ٢٠-٢١.

(٢) أرسطو : كتاب النفس، ترجمة د. احمد فؤاد الا هو انى، ص ٩.

(٣) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ١٤٢.

جهة الحركة وجود القوى النفسانية).[1]

٣- فكرة الأنا ووحدة الظواهر النفسية :

يقول ابن سينا : (أخذت بيدى، ومشيت برجلى، وتكلمت بلسانى .. فنحن نعلم أن في الإنسان شيئا جامعا، يجمع هذه الإدراكات والأفعال، ونعلم أيضا بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعا لهذه الإدراكات والأفعال .. فإذن الانسان الذي يشير إلى نفسه بأنه مغاير لجملة أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن).[2]

فيلاحظ هنا : أن الإنسان إذا كان يتحدث عن شخصية أو يخاطب غيره فإنه يعنى بذلك النفس لا الجسم فمن يقول أنا خرجت، أو أنا نمت لا يخطر ببالك حركة رجليك ولا إغماض عينيك بل ترمى إلى حقيقتك، وكل شخصيتك.

وقد صاغ ابن سينا هذه الملاحظة على الصورة التالية : (إن الإنسان إذا كان منهمكا في أمر من الأمور، فإنه يستحضر ذاته، حتى إنه يقول فعلت كذا أو فعلت كذا، وفى مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه. والمعلوم بالفعل غير ما هو معقول عنه فذات الإنسان مغايرة للبدن).

وإنا لنلمح هنا فكرة الشخصية، أو فكرة الأنا التي هي مثار بحث طويل بين علماء النفس المعاصرين. فالشخص أو الأنا في رأى ابن سينا: لا يرجع إلى الجسم وظواهره. وإنما يراد به النفس وقواها.[3]

ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا. أننا نجد في الأحوال النفسية انسجاما يؤذن بقوة مهيمنة عليها ومشرفة على نظامها. فعلى الرغم من تنوعها وتباينها. بل تنافرها

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٠-١٥١.

(٢) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ضمن كتاب جامع البدائع، ص ١٨٥.

(٣) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ١٤٣-١٤٤.

أحيانا تدور حول مركز ثابت وتتصل بمبدأ لا يتغير، وكأنها مرتبطة برباط وثيق يضم أطرافها المتباعدة فنسر ونحزن، ونحب ونكره - وننفي ونثبت، ونحلل ونركب - ونحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة، وقوة عظمى. توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف. ولو لم يكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية، واختل نظامها، وطغى بعضها على بعض. وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة. كلاهما يلم الشعث، ويبعث على النظام والترتيب.[١]

وجدنا في وحدة الظواهر النفسية: ما يستلزم أصلا لها، ويقتضى وجود النفس لا محالة، فابن سينا يبرهن على جوهرية النفس داخل نطاق برهان الأنا بإثبات أن النفس إذا كان لها وظائف مختلفة - إلا أن هذه الوظائف في الواقع تظل واحدة، إذ يجب أن يكون لها رباط يجمع بينهما وإلا لما استطاع الفرد أن يثبت أنه واحد مخالف الآخرين.

٤- برهان الاستمرار

يعد برهان الاستمرار من أهم البراهين على جوهرية النفس، واختلافها عن البدن. وملخصه: أن حاضرنا يحمل في طياته ماضينا، ويعد لمستقبلنا. وحياتنا الروحية هذا الصباح ترتبط بحياتنا أمس، دون أن يحدث النوم أى فراغ أو انقطاع من سلسلتها. بل ترتبط بحياتنا منذ أعوام مضت ولئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة إنما تتحرك في اتصال، وتتغير في ارتباط، وليس هذا التتابع والتسلسل - إلا لأن أحوال النفس فيض معين واحد، ودائرة حول نقطة جذب ثابتة.[٢]

---

(١) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ضمن كتاب جامع البدائع، ص ٩-١٠.

(٢) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ١٤٥.

يقول ابن سينا : (تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك. حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك. وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا في التحلل والانتقاص. ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه. فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة. بل جميع عمرك. فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه - الظاهرة والباطنة).[1]

ومن تلك البرهنة السينوية على وجود النفس : ندرك ما يرمى إليه ابن سينا. وهو إثبات وجود النفس، واثبات مغايرتها وتميزها عن الجسم في نفس الوقت. فالظواهر والأمثلة التي يسوقها ابن سينا داخل هذا البرهان قد تكون فيما يرى فيلسوفنا مبررا قويا للتسليم بهذه الجوهرية للنفس إذ أنها تقدم اختلافات عميقة بين كل من النفس والجسم.

ثالثا : موقف فلاسفة الإسلام

النفس عند الكندي جوهر بسيط، إلهى روحانى، لا طول ولاعمق ولا عرض وهى من نور الله [2]، جوهر روحانى غير دائر، واحد، بسيط، يفعل في البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية، لأن الروح ليست جسما، وهى ان كانت في البدن على نحو ما، فإنها قادرة على أن تتجاوز حدوده إذا تجردت من علائق الشهوة والغضب وتفرغت للتفرد والبحث وعند ذلك تقيم في عالم الحق أو العقل أو الديمومة وتقرب من الشبة بالله فتكتسب من قدرة الله، ويسرى فيها النور الإلهى وتصبح كالمرآة العقلية المحاذية للجانب الإلهى وعند ذلك تعلم

(١) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ضمن كتاب جامع البدائع، ص ٩.

(٢) د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان ص ٤١.

الحقائق والأسرار وتراها بنور الله.(1)

فالنفس جوهر يدرك المعقولات والمعانى الكلية، ويشتمل عليها. وجوهر هذا شأنه لا يمكن أن يكون جسما ولا قائما بجسم : وذلك لأن النفس: هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات فلا يمكن أن تضعها في حيز جديد، ولن يصير الكلى كليا ولا المعقول معقول بالفعل - إلا إذا انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيدا عن عوارض المادة.(2)

أما القول بمادية النفس فيستلزم أن تحل المعقولات في مكان وهذا محال. لأننا إن شغلت حيزا فإما أن يكون قابلا للقسمة أولا وما لا يقبل القسمة هو تلك النقطة الهندسية التي تكون محلاً لشىء ما، وعلى هذا لم يبقى إلا أن تكون المعقولات حالة في مكان قابلة للقسمة. وفى هذا الفرض أيضا صعوبات كثيرة لا سبيل إلى تذليلها ومتناقضات لا يستطيع رفعها وأهمها أن الكلى يصبح قابلا للقسمة تبعاً للحيز الذي يشغله فيصير شكلا هندسيا أو كمية عددية بدل أن يكون فكرة عقلية، وإذا قلنا بقسمة فهل هو مكون من أجزاء مكررة متشابهة أو غير متشابهة ؟ إذا أخذنا بالأول قادنا إلى نتيجة واضحة البطلان : وهى أن يتكون الكلى المتنوع المميزات من جزء واحد مكرر - وإن ذهبنا إلى الثاني كان معناه: إن الكلى قابل للقسمة إلى ما لانهاية شأنه في هذا شأن الجسم الذي حل فيه ونحن نعلم أن الكليات وإن قسمت إلى أجناس وأنواع ينبغي أن تقف عند حد من هذا التقسيم فهي في ذاتها قابلة للقسمة إلى ما لانهاية وهذا تناقض صريح. على أن هناك معقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال. فكيف نتصورها شاغلة لحيز منقسم؟ وإذا بطل كل هذا فالجوهر الذي تحل فيه المعقولات روحاني غير موصوف بصفات الأجسام وهو ما نسميه النفس.(3)

---

(1) د. أبو ريدة الكندي وفلسفته ص ٦٨.

(2) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ١ ص ٣٤٩.

(3) ابن سينا : الشفاء الإلهيات جـ ٢ ص٣٩٢.

فالنفس جوهر روحي مجرد يجب ألا يكون جسما، ولكن هل النفس الإنسانية حينما تقوم بتجريد الصور المعقولة هل هي مجردة حال قيامها في الذهن أو في الخارج ؟ الاحتمال الثاني باطل قطعا أما الاحتمال الأول فهو الصحيح وهو أنها مجردة حيال قيامها في النفس ومعنى أنها مجردة وأنها خالية من الكم المحدود والوضع ولا يمكن أن تقوم بجسم بل يجب أن يكون الحامل لها جوهراً مفارقا.[1]

أضف إلى ذلك إن المعقولات تدل على أن النفس ليست بجسم من وجه آخر وذلك لأن فيها معاني غير منقسمة أي بسيطة وإلا لزم على ذلك تركب المعقولات من أجزاء غير متناهية بالفعل، أو هو باطل. كما وضح ذلك سابقا - فالمعنى البسيط الواحد لا يقبل الانقسام والجوهر العاقل مدرك لسائر المعقولات أي مدرك للواحد البسيط ولغيره من المعقولات، لا يقبل الانقسام وذلك على العكس من كل جسم أو حال في جسم فهو يقبل الانقسام فالجوهر المدرك للمعقولات وهو النفس لا يقبل الانقسام لأنه ليس بجسم ولا حال في الجسم بل هي جوهر روحي مجرد.

كما أن النفس جوهر بسيط والبسائط لا تعدم متى وجدت لأن الأشياء القابلة للفساد لابد أن يكون فيها جانبان فعل وقوة. وهذا محال في البسائط لأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين. وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط وأنها حياة بفطرتها وطبيعتها فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ولا أن تقبل الفساد بحال. فهي كما يقول ابن سينا (فإن كانت بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة فلم تقبل الفساد).[2]

فالتعلق بين النفس والبدن تعلق عرضي، وهذا التعلق لا يؤدى إلى فساد

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٠٩.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٩.

النفس بموت البدن، يقول ابن سينا (إنها - أي النفس - لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلا، أما أنها لا تموت بموت البدن فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق نوعا من التعلق وكل متعلق بشيء نوعا من التعلق فأما أن يكون تعلق به تعلق المكافوء في الوجود، وأما أن يكون تعلقه المتأخر في الوجود، وأما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان).[1] فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافوء، وكان هذا التعلق ذاتيا فإن كلا منهما يضاف إلى صاحبه إضافة ذات، ولا يكون في الحقيقة جوهران، بل جوهر واحد وهذا باطل. وإن كان التعلق عرضيا فقط فإن أحد الاثنين لا يزول بموت الآخر بل يكون هناك جوهران البدن والنفس يمكن أن يوجدا انفرادا. وإن كان التعلق تعلق المتأخر في الوجود فإن البدن يكون علة النفس في الوجود، والعلل أربع، كما هو معلوم : فمن المحال أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود وذلك لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئا وإنما يفعل بقواه. ومن المحال أن يكون البدن علة مادية، فقد قلنا أن النفس جوهر مطبوع في البدن كصورة الصنم في النحاس ومحال أن يكون البدن مطبوعا في النفس بتركيب تدخل النفس فيه فيكون البدن علة صورية للنفس. ومحال أن يكون البدن علة مادية للنفس والأولى: أن يكون الأمر بالعكس. ولذا ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية، وإنما يمكن أن تكون للبدن علة بالعرض. ومتى حدث البدن والمزاج صلحا أن يكون آله للنفس وملكا لها.

وأما القسم الثالث فهو تعلق المتقدم فيكون التقدم للنفس على البدن وتكون النفس علة البدن في الوجود، فإن كان هذا التقدم في الزمان فإن من المحال: أن تتعلق النفس بوجود البدن وقد تقدمته في الزمان. وإن كان هذا التقدم في الذات : فإن هذا يعنى أن الذات المتقدم تصدر عن الذات المتأخرة لزوما. ولكن عدم

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٠٢.

التأخر يوجب افتراض عدم المتقدم حينئذ مع أن المتأخر لا يمكن أن يكون معدوما إلا إذا عرض للمتقدم ما أعدمه وإذا كان كذلك وجب أن يكون السبب المعدم قد عرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن وإلا يكون البدن قد فسد بسبب يخصه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج والتركيب. فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ومن ثم يستنتج عدم وجود تعلق ذاتي في النفس بالبدن وإنما يوجد تعلق عرضي يأتي من مبادئ عالية وبما أنه لا يوجد غير تعلق عرضي فإن النفس لا تفسد بموت البدن.(١)

فالنفس جوهر قائم بذاته، مستقلة تمام الاستقلال عن الجسم وهذا الأخير محتاج إليها تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء. فلا يتبعه جسم ولا يتحد إلا إن اتصلت به نفس خاصة في حين أن النفس هي هي سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل به. ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس لأنها مصدر حياته وحركته وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم. ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحا من الأشباح في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهاء وسعادة فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم.(٢)

فالإنسان مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد وينقسم والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم فالإنسان إذن جامع بين عالم الخلق وعالم الأمر لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك.(٣)

فالروح التي للإنسان من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق

---

(١) البارون كارديفو : ابن سينا ترجمة د. عادل عيتر ص ٢٢٧.

(٢) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ١ ص١٦٣-١٦٤.

(٣) الفارابي : فصوص الحكم ص ٧٩.

بخلقه ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك تدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هو آت وتسبح في عالم الملكوت وتنتقش من خاتم الجبروت. يقول الفارابي: (إن الإنسان منقسم إلى سر وعلن، أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه. وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه. وأما سره فقوى روحه).[1]

فالإنسان عند الفارابي يشارك في عالمين هما : عالم الخلق وعالم الأمر،فببدنه يشارك عالم الخلق، وبروحه يشارك في عالم الأمر. أي أن الإنسان منقسم إلى سر وعلن. أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه. وأما سره فقوى روحه.[2]

فالنفس إذا كانت تحل في البدن فإنما حلولها أمر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها فضلا عن أنها تحل إلى أجل مسمى ثم تغادره إلى عالمها السامي حيث الخلود والبقاء الدائم. لقد كانت موجودة قبل البدن وستظل بعده بحكم طبيعتها وماهيتها الروحية الشريفة، والنفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية وهذه باقية خالدة فكل ما شابهها خالد خلودها وهى صادرة عن العقل الفعال واهب الصور وهو جوهر عقلي أزلي باقي ويبقى المعلول ببقاء علته. هذا إلى أنها صورة معقولة قائمة بذاتها وتدرك نفسها وكل ما كان كذلك فلا يقبل الفناء. يقول ابن سينا (إذا حصلت ما أصله لك علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يعقل ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته.. وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل).[3]

فالنفس لا تموت بموت البدن لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغى

(١) المصدر نفسه ص ٧٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٧٩.

(٣) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ص ١٣.

أن يكون متعلقا به نوعا من التعلق والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال. إذ لا يمكن أن تكون متعلقة به تعلق المفارق له في الوجود بعد أن قررنا أنها جوهر قائم بذاته ولا اللاحق له في الوجود لأن هذه التبعية تستلزم أن تكون معلولة له ولا يمكن أن نتصور هنا أية صورة من صور العلية. ولم يبق إلا أن تكون العلاقة بينهما علاقة السابق في الوجود. فالنفس سابقة والجسم لاحق. وهذه إن صحت تخضع الجسم للنفس لا العكس. فالنفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال.[1]

فالنفس إذن في هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى، فإذا فارقت البدن انتقلت بعد تدرج في النقاء طورا عن طور إلى عالم الربوبية يقول الكندي والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريها، وحالها هذه الحالة الشريفة، فقل للباكين ممن طبعه أن يبكى من الأشياء المحزنة : ينبغى أن يبكى ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهمك في ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنية المموهة التي تكسبه الشرة وتميل بطبعه إلى طبع البهائم .. فإن الطهر الحق هو طهر النفس لاطهر البدن ..، فيا أيها الإنسان الجاهل، ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلمحة ثم تصير إلى العالم الحقيقى، فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر، إرادة باريك عز وجل فقد علمته جلة الفلاسفة.[2]

والدليل على بقاء النفس موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى : {ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا}(الزمر:٤٢)، ووجه الدليل في هذه الآية أنه تعالى سوى فيها بين النوم والموت في تعطل فعل النفس فلو كان تعطيل فعل النفس الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس لكان يجب أن تعطل

(١) د. إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية ص ١٨٣.

(٢) د. ابو ريدة رسائل الكندى ص ١٠١.

فعلها في النوم ولا تعود عند الانتباه على هيئتها، فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطيل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها وإنما هو لشيء لحقها من قبل تعطل آلتها. وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس. والموت هو تعطل. فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم.

ومسيرة النفس في عالم الآخرة هو الكشف عما هو خفي عنها، والوقوف على أسرار الكون وخباياه، ولكن هذا لا يحدث إلا بأمر الله تعالى، لأن جوهرها من جوهره. فالنفس لأنها من النور الإلهي تستطيع أن تبلغ العلم بالتجرد عن الدنيا والنظر إلى الحقائق والبحث عنها، هذا التجرد يسمو بالنفس من العالم السفلى الدنيوي ويرفعها إلى عالم العقل فوق الفلك فتصبح من نور البارى مطابقة لعالم الديمومة وترى بنور البارى كل ظاهر وخفى وتقف على كل سر وعلانية.

والوسيلة التي بها يحصل المتجرد من الدنيا المتطهر من الادناس على العلم الإلهى - عند الكندي - يمكن تسميتها (طريقة الصقل) أو طريقة المرآة، فالنفس كالمرآة إذا صدئت لم تظهر فيها الصور، وإذا انصقلت انعكست الصور عليها يقول الكندي ما نصه (كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور المعلومات وإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت ظهر فيها حينئذ صور معرفة جميع الأشياء، وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء فالنفس كلما ازدادت صقالا، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء)[1] فالنفس باقية خالدة لا تفنى بفناء البدن، وهى خالدة لأن جوهرها جوهر إلهى روحانى وأنها من نور البارى ومن جوهره: وتستطيع النفس أن تفارق البدن إلى حد ما وهى متصلة به، بالتجرد من الدنيا والانقطاع إلى البحث عن الحقائق وبذلك تتمكن من الاطلاع على المعارف والتشبه بالإله فإذا فارقت البدن

(١) د. الاهوانى : الكندى ص ٢٤٣.

مفارقة تامة، كان علمها أكمل، ولذاتها أعظم وصارت في عالم الحق الذي فيه نور البارى سبحانه، ورأت البارى عز وجل وطابقت نوره وجلت في ملكوته.[1]

وليست كل نفس تفارق البدن تصير إلى ذلك المحل لأن الأنفس التي تفارق وفيها دنس وخبث، تصير إلى فلك القمر حيث تقيم مدة من الزمان، حتى إذا تهذبت ونقت، ارتفعت إلى فلك عطارد ثم تندرج في الصعود في الأفلاك إلى الفلك الأعلى ومنه إلى عالم العقل وراء فلك الفلك، فتصير في عالمها الذي هو عالم الربوبية.[2]

فسعادة النفس ولذتها الحقيقة أن تنعم في عالم الربوبية باللذة الدائمة الفائقة كل ما تعرفه في عالم الحس من لذات حسية نسبية تعقب الأذى، أما اللذة الدائمة فانها إلهية روحانية ملكوتية لأن النفس تقرب من باريها وتقترب من نوره ورحمته وتراه رؤية عقلية لا حسية ويفيض عليها من نوره ورحمته.[3]

وواضح أنه ليس في مقدرة الناس جميعا الصعود إلى مرتبة هذه السعادة فهى أمور مستحقة لها بالوجوب والعدل، فالنفوس الطاهرة المقدسة هي التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتصعد إلى عالم النور والبهجة يقول الفارابى (الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس. والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن .. وإذا اجمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى، مثل

---

(١) المصدر السابق ٢٥٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢٥٢.

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٢.

البصر يخبل بالسمع، والخوف يشغل عن الشهوة، والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصدر عن الذكر والتذكر يصد عن التفكير، أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن).[1]

فالروح القدسية إذن واصلة ترى المغيب، وتسمع الخفي، وتجاوز عالم الحس إلى عالم المشاهدة الحقيقة والبهجة الدائمة.[2]

وابن سينا يسلك نفس مسلك سابقيه من الفلاسفة - فنجده يقول: (فالجوهر الشريف الإلهى إذا تخلص من الجوهر الكثيف الجسمانى، خلاص نقاء، وصفاء لاخلاص مزاج وكدر فقد صعد العالم الأعلى وسعد وعاد إلى ملكوته وقرب من بارئه وفاز بجوار رب العالمين وخالطته الأرواح الطيبة من أشكاله وأشباهه ونجا من أضداده).[3]

فمن غلبت عليه قواه الروحانية وتجردت نفسه عن انشغال الدنيا وعلائق العالم الأدنى فهذا الأمر الحقيقى والتعبد الروحانى والصلاة المحضة التي قررناها واجبة عليه أشد وجوب وأقوى إلزام لأنه استعد بطهارة نفسه لفيض ربه. فلو أقبل بعشقه واجتهد في تعبده لسارعت إليه الخيرات العلوية والسعادات الأخروية حتى إذا انفصل عن الجسم وفارق الدنيا يشاهد ربه ويجاوز حضرته ويتلذذ بمجاورة جنسه وهم سكان الملكوت وأجرام عالم الجبروت. يقول ابن سينا : ثم إذا فارقت نفس من النفوس بدنها بقيت في عالمها سعيدة أبد الآبدين مع أشباهها من العقول والنفوس المؤثرة في هذا العالم، تأثير النفوس السماوية[4] فالسعادة الأخروية - كما يراها ابن سينا - هي تخلص النفس عن

---

(١) الفارابى : الثمرة المرضية ص ٧٥.

(٢) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية جـ ١ ص٤٢.

(٣) ابن سينا : رسالة الخوف من الموت ص ٤٠.

(٤) ابن سينا : رسالة الكشف عن ماهية الصلاة ص ١٣ -١٢٢.

البدن وآثار الطبيعة وتجرده كامل اللذات، ناظرا نظرا عقليا إلى ذات من له الملك الأعظم وإلى الروحانيين الذين يعبدونه، وإلى العالم الأعلى، وإلى وصول كماله إليه، واللذة الجليلة ضد ذلك والشقاوة الأخروية ضد ذلك.

فخلاص النفس وطهارتها مرتبط أشد الارتباط بإماتة شهوات البدن والتغلب على نزواته وأهوائه. ويتناسب قدر الشخص روحانيا ودرجته ومنزلته بين الآخرين بحسب قدرته على التطهر أو السعي إليه.[1]

فالسعادة من حيث الاقتراب من العالم الحق والبعد عن العالم المادى. وشقاء الإنسان وتعاسته راجع إلى بعده عن العالم العقلى، وهذا هو معنى الثواب والعقاب عند ابن سينا فالثواب هو حصول استكمال النفس كما لها الذي تتشوقه والعقاب تعريض النفس الغير المستكملة لأن تستكمل ويلحقها في ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها.[2]

ويقول ابن سينا مؤيد ذلك بأبيات من قصيدته في النفس :

هـــذب الـــنفس بـــالعلوم لترقـــى
وذر الكـــل فهـــي للكـــل بيـــت
إنمـــا الـــنفس كالزجاجـــة والعلـــم
ســـراج وحكـــم الله زيـــت
فـــإذا اشـــرقت فانـــك حـــى
وإذا أظلمـــت فانـــك ميـــت

---

(١) ابن سينا : التعليقات، ص ٩٨.

(٢) نفس المصدر ص ١٤٤، وانظر ايضا رسالة أضحوية في امر المعاد وفيها يقسم أبن سينا النفوس المفارقة إلى طبقتين طبقة كاملة منزهه وغير منزهة وطبقة ناقصة منزهة وغير منزهة مفرقا بينهم من حيث علاقة كل منهم بالبدن ومدى انغماسها فيه وخضوعها لشهواته وانقيادها له ومعرفتها بكمالها الذى يخصها وما يترتب على ذلك من سعادة شقاء، ص ١٢٢.

فسعادة الإنسان بتكميل جوهره وذلك بتزكيته بالعلم والعمل لله (فبقاء النفس السرمدية في الغبطة الإلهية – بما تستفيده من العلوم وتبرأ من الجهل)[1] فالمعاد، الروحانى المدرك بالعقل والقياس البرهانى هو السعادة والشقاء الثابتان بالقياس للانفس، فمن سمع واشمأز فليتهم نفسه فلعلها أن لا تناسبه (وكل ميسر لما خلق له) فالمعاد هو عودة النفس، البشرية إلى عالمها.[2] ولهذا في كتاب الله تعالى المنزل على نبيه المصطفى ﷺ شاهد واضح وهو قوله تعالى {يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً }.[3]

وهكذا نرى مدى إيمان فلاسفة الإسلام بخلود النفس وعدم فناءها فالملاذ الوحيد والمستقر الوحيد للنفس هو العالم الآخر الذي تنتقل إليه النفس بعد الموت، وبعد أن تتخلص النفس من علائق البدن. إلا أننا نلاحظ أن الكندي لا يعتقد بخلودها في الشقاء، بل يؤمن بخلاصها، فالنفس إذا نقيت غاية النقاء، وزالت عنها أدناس الحس وخيالاته وخبثه ارتفعت إلى عالم العقل وصارت في أجل مكان وأشرفه، وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها، وذلك عكس الفارابى الذي أياس الخلق جميعا من رحمة الله – على حد تعبير ابن طفيل – بإثباته بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الآم لا نهاية لها، وأنها منحلة وصائرة إلى العدم وانه لابقاء إلا للنفوس الكاملة.[4]

والحقيقة أن الكندي مع تأكيده على أن البقاء والخلود للنفس، وأن الفناء والاندثار للجسد، إلا أنه يقول ببعث جسماني ويؤكد ذلك بالعديد من الأدلة والبراهين العقلية والنقلية، يقول الكندى (فإنه من تدبر جوابات الرسل فيما

---

(١) ابن سينا : رسالة الخوف من الموت ص ٣٩ ضمن كتاب جامع البدائع.

(٢) ابن سينا : رسالة سر القدر وانظر أيضا رسالة العروس.

(٣) سورة الفجر آية ٢٧-٢٨.

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٧.

سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقيقة التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حياته التي أكسبته علمها الطويل الدؤوب في البحث والترويض، ما نجده أتى مثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل بالاحاطة بالمطلوب، كجواب النبى ﷺ فيما سأله المشركون عنه مما علمه الله).

إذ تقول له وهى طاعنة ظانة أنه لا يأتى بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه، صلوات الله عليه: يا محمد {مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ؟} إذ كان ذلك عندها غير منازعة فأوحى إليه الواحد الحق جل ثناؤه: {قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ۝ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ۝ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ}[1]، فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل أن لم تكن فان إبداعه، فإما عند باريهم فواحد لا أشد. ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشىء ما أدثرت، وكونها بعد أن لم تكن موجودة بالحس فضلا عن العقل، فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى، مقر أنه كان بعد أن لم يكن، وعظم لم يكن هو معدوم، فعظمه كان اضطرار بعد أن لم تكن فاعادتها وإحياؤها كذلك أيضا، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية، فممكن أيضا أن تصير حية بعد إذ هي لا حية ثم بين أن كون الشىء من نقيضه موجود إذ قال: {ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا}[2] فجعل نار من لانار. فظهور الشىء من نقيضه ممكن، ويمكن أن نلاحظه بالحواس ونتعقله بالعقل[3] وعلى هذا

---

(١) سورة يس آية ٧٨-٨٢.

(٢) سورة يس آية ٧٦.

(٣) الكندى : رسالة في كمية كتب ارسطو ص ٣٧٤-٣٧٦.

الأساس فيمكن أن تدب الحياة في البدن المتحلل مرة أخرى. بل إن الله الذي خلق السموات والأرض وخلق العالم أجمع بعد أن لم يكن شيئا يمكنه أن يحيى الإنسان بعد الموت وهذا الاحياء أيسر على الله تعالى من خلق السموات والأرض وخلق العالم. وليس هناك مستحيلات في قدرة الله تعالى مهما صغر أو كبر هذا المخلوق أو ذاك وبالتالى فليس هناك ما يدعو إلى إنكار البعث الجسمانى.

أما ابن سينا فيرى أن الشريعة قد وضعت معادا بدنيا ونفسانيا، وأن الفلاسفة - وهو منهم - فلا يعتقدون إلا بالمعاد النفسانى وقد صدقته النبوة أيضا، وبرهنوا - أى الفلاسفة - على أن السعادة الحقيقة هي التي تصبو إليها النفس في معادها. ففلسفة ابن سينا رافضة القول بالمعاد البدنى - فالنفس تشبه الإلهى والجسم يشبه الفانى والنفس أقرب الشبه بالإلهى، الخالد والمعقول والطبيعة الواحدة (أى البسيط) الذي لا يتحلل والذى هو هو ذاته دائما على نفس الحال.

أما الجسد فإنه يشبه أقرب الشبه بما هو إنسان، وفان، ومتعدد الطبيعة وغير معقول والذى لا يبقى هو هو على نفس الحال. يقول ابن سينا (وانت إذا تأملت الجوهر الجسماني الذي هو أخس من ذلك الجوهر الكريم - يقصد بذلك النفس - وجدته غير فإن ولا متلاش من حيث ما هو جوهر وإنما يستحيل بعضه إلى بعض فتبطل خواص شيء منه وأعراضه واما الجوهر نفسه فهو باقى لا سبيل إلى عدمه وبطلانه).[1] ثم يعقب على ذلك بقوله : (وأما الجوهر الروحانى الذي لا يقبل استحالة ولا تغيرا في ذاته وإنما يقبل كمالاته وتمامات صورته فكيف يتصور فيه العدم والتلاشى).[2] فالمعاد إذن هو عودة

(١) ابن سينا : رسالة في الشفاء من خوف الموت ضمن كتاب جامع البدائع ص ٤٠.

(٢) نفس المصدر : ص ٤٠.

الجوهر الروحى، أما البدن أو إن شئنا مجموعة الأعراض فلن تعاد لأنها تحللت وفسدت ولا يمكن إعادة ما قد تحلل وفسد. والثواب والعقاب أمور روحية معنوية لا مادية.

أما النصوص الدينية المشتملة على تصويرات مادية للنعيم والعذاب في الحياة الأخروية فالمقصود منها هداية العوام الذين لا يدركون إلا بالصور الحسية. وحجة ابن سينا في بطلان العذاب الجسماني الأبدي، أنه لا يمكن أن يكون للردع والإصلاح إذ لا عودة للناس إلى الدنيا بعد القيامة فلا يبقى إلا أن يكون للتشفى والانتقام والله منزه عن ذلك. فالأمور الواردة عن هذا الموضوع في الشرائع إذا أخذت على ما هي عليها لزمها أمور محالة وشنيعة.[1]

فالشرائع واردة - كما يرى ابن سينا - لخطاب الجمهور بما يفهمونه، مقربا مالا يفهمونه إلى أفهامهم بالتشبيه والتخيل - فتصوير السعادة الثوابية لا بالصورة الإلهية الجليلة الفائضة التي هي عليها بل بالصورة المفهومة عندهم المستحسنة لديهم وهى اللذة والراحة.[2]

وتقسيم اللذة إلى المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعومة والنكاحية من الملموسة وإشباع القول في أسباب كل واحد منها من حور عين، وولدان مخلدون، وفاكهة مما يشتهون وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون وجنات تجرى من تحتها الأنهار من لبن وعسل وخمر وماء زلال وسرر وأرائك وخيام وقباب فرشها من سندس واستبرق وجنة عرضها السموات والأرض وما يجرى مجرى ذلك.[3]

وتقسيم الراحة الروحانية إلى : الخلو من الأحزان والمخاوف والدوام على

---

(١) ابن سينا : رسالة أضحوية في امر المعاد ص ٥٠.

(٢) المصدر السابق ص ٥٩.

(٣) نفس المصدر السابق ص ٥٩.

الفرح والسرور والنشاط - وأعظم من ذلك كله ريارة رب العالمين وكشف الحجاب عنه تعالى لهم.[1]

وأما المسيء فبأضداد ذلك من السعير والزمهرير والزبانية والسلاسل والاغلال وأكل الضريع وشرب الصديد وتدميغ مقاطع الحديد أيديهم وتبديل جلودهم عقب جلود تأكلها النار حتى لا يفنى عقابهم.[2]

فإنه إذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقى البعيد عن الأفهام بما يظهر لم يرغبوا ولم يرهبوا فترغيب الجمهور وترهيبهم : بالبشارة وبالثواب والإنذار بالعقاب. فالمقصود من ذلك هو هداية العوام الذين لا يدركون إلا بالصور الحسية. وقد بلغ صاحب شريعتنا محمد ﷺ في جميع ذلك مبلغا لا يمكن أن يزداد عليه البتة.

ولعمرى لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أهامهم ثم سامه أن يكون منجزا لعامتهم الإيمان والإجابة غير مهمل فيه. ثم ساق أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى تسعد للوقوف عليها لكلفه شططا وان يفعل ما ليس في قوة البشر. اللهم إلا أن يدركه خاصة إلهية، وقوة علوية، إلهام سماوى فتكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها وتبليغه غير محتاج إليه ثم هبط الكتاب العربى جائيا على لغة العرب وعادة لسانهم من الاستعارة والمجاز.

وهذا القول من جانب ابن سينا - فيما أرى - يعد تأييد للمعاد الجسماني - حسب رأى الشريعة - وإن كان لا يؤيده ابن سينا فهو لم يرفضه من داخلة كمسلم بل وجد ابن سينا فيه ما يخالف أصول مذهبه التي تؤدى حتما إلى رفض القول بالمعاد الجسماني وتأكيد القول بالمعاد النفسانى بل مقدماته ما

(١) نفس المصدر السابق ص٥٩.

(٢) نفس المصدر السابق ص٦١.

كانت تسوقه إلى غير ذلك.

فابن سينا كمسلم كان يؤمن بالمعاد البدنى والروحى معا وكفيلسوف فلم يكن يؤمن إلا بالمعاد الروحى.

ويلجأ ابن سينا إلى تأكيد وجهة نظره ببيان أن الشريعة إذا كانت قد لجأت إلى ضرب الأمثلة المحسوسة في هذا المجال، كان سبب ذلك أنها ضرورية للجمهور، إذ أن الشريعة أفضل قصدها الجزء العملى من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه. وعلى هذا فإنه إذا لم يمثل الجمهور الثواب والعقاب الحقيقى البعيد عن الأفهام، بما يظهر لهم لم يرغبوا ولم يرهبوا. فلذلك اضطر واضعوا الشرائع في الترغيب في الثواب، والترهيب بالعقاب إلى القول بأن السعادة الأخروية باللذة الحسية والشقاوة الأخروية بالألم الحسى.

فالناس عند ابن سينا لابد لهم من قيد من القيدين : إما قيد الشرع ليتم نظام العالم وإما بقيد العقل لأنه يرى أن المحلول من القيدين جميعا لا يهاب من حصول ما يرتكبه من الفساد ويختل نظام العالم بسبب الحل من القيدين.

وهذا القول من جانب ابن سينا يؤكد ما قد قلناه من ابن سينا قد وجد في الشريعة ضرورة للعام من البشر إما الخاص وهم الحكماء الفاضلون الذين يجدون رغبتهم في إصابة السعادة الروحية أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية إذ أن اللذة التي للجوهر الإنسانى أو نفسه عند المعاد، إذا كان مستكملا ليس مما يقاس إليه لذة قط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا.

والغريب هنا أننا نجد ابن رشد يؤكد على عدم إنكار الفلاسفة لحشر الأجساد في رده على الإمام الغزالى حين يقول (ولما فرغ - أى الغزالى - من هذه المسألة - يقصد المعاد - أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد.

وهذا شيء ما وجد، لواحد ممن تقدم فيه قول).[1]

ثم يستطرد قائلا: (والقول بحشر الأجساد أقل ماله منتشر في الشرائع ألف سنة. والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة - هم دون هذا العدد من السنين. وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور، ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى إسرائيل. وثبت ذلك أيضا في الإنجيل وتواتر القول عن عيسى عليه السلام، وهو قول الصابئة .. بل القوم يظهر من أمرهم أنه أشد الناس تعظيما لها، وإيمانا بها).[2]

وهذا ما يؤكده ابن رشد أيضا فالشرائع قد اتفقت على حشر الأجساد، اتفقت أيضا على أن للنفوس بعد الموت أحوالا من السعادة والشقاء، وإن اختلفت في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس فالوحى قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى عن الشهوات الجسمانية فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريتها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا، لأنها تتأذى الرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب، إلا مع هذا البدن. وإلى هذا المقام الإشارة بقوله تعالى {أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ}[3] وقد اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس. وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير.

فالنفس غير مائتة، والأجسام التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٨٦٤.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٨٦٥.

(٣) سورة الزمر آية ٥٦.

في هذه الدار لا هي بعينها، لأن المعدم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم. فمواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنفصلة من جسم إلى جسم، أعنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة، أما القول بأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم فهو قول - فيما يرى ابن رشد - لا يقوم عليه برهان أو دليل فلسفى، إذ أنه يقوم على فكرة الإمكان وهذا لا يعد دليلا منطقيا طالما أنه يتنافى مع مبادئ السببية والضرورة العقلية.

ويبدو هنا الأثر الأرسطى يقول ابن رشد في تلخيصه لكتاب الكون والفساد : (إن مثل هذا الكون الدائر إما دورانه بالنوع فضرورى، وإما دورانه بالشخص فغير ممكن. وذلك لأنه لا يمكن أن يوجد زيد بعينه بعد أن وجد حتى يكون يعود دورا. ولا يمكن عن وجود هذا لعين وجوده مرة ثانيه دوراً. وذلك أن الواحد يلزم ان يكون الموضوع له واحدا. وإذا فسد الموضوع ثم كان فهو ضرورة ثانيا بالعدد وسواء فرضت الفاعل لها واحدا بالعدد أو لم تفرضه على ما يدعيه أصحاب الدورات فإن هؤلاء يقولون أنه إذا عادت النصبة التي كانت لجميع أجزاء الفلك حين وجد زيد عاد زيد بعينه وهذا محال مما بيناه).[1]

فالموجود يعود لمثل ما عدم لا يعنى ما عدم أي أن النفس تتخذ جسما أخر غير جسمها الحالي لأن هذا الجسم يفنى بالتراب ولا يعود من غير أسباب.[2] وكذلك يمكن القول بأن ابن رشد لم يعتقد بمعاد جسمانى، إذ لو كان قد أيد الذهاب إلى الاعتقاد بمعاد جسماني لكانت فكرته عن النفس الكلية قد هدمت تماما. فهو يتخطى هذا المعاد الجسماني إلى التصريح بنحو من المعاد الروحاني فحسب، ودليل هذا اعتقاده بأن الأرواح ستعاد في الدار الأخرى إلى أجسام

---

(١) ابن رشد : تلخيص الكون والفساد ص ٣٢-٣٣.

(٢) فرح انطون : ابن رشد وفلسفته ص ٥١.

مثل أجسامها لا لهذه الأجسام التي عدمت فإن كان النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد، وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع.(١)

وسبب الكثرة العددية هي المادة، أما سبب الاتفاق في الكثرة العددية فهي الصورة وهى النفس يقول ابن رشد (أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو عمرو واحد بالصورة، وهى النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد، واحدا بالصورة، فكأن يكون للنفس نفس، فإذا يضطر أن تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة، والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعنى القسمة من قبل المواد}(٢) ويرفض ابن رشد قول ابن سينا بأن تكون النفس متعددة بتعدد الأبدان لأن ذلك سوف يؤدى إلى ارتباطها بالأبدان فتفسد ضرورة بفساد الأجسام. فالله تعالى عندما نفخ في الإنسان نفسا فهى نفس واحدة لجميع أفراد النوع الواحد ولذلك لا يصح أن يقال أن نفس زيد غير نفس عمرو ولكن يمكن القول بأن زيد غير عمرو بخصائص أخرى يختلف فيها أحدهما عن الآخر كالعلوم مثلا.

فابن رشد يقول بالنفس الكلية، فالنفس جوهر يخص أفراد النوع أي لجميع الأبدان وليس يخص كل بدن على حده. وبالتالي فلا يكون Munk قد اخطأ حين ذهب إلى القول بأن النفوس الجزئية تفنى فهي شبيه بالضوء الذي ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ويتحد عند انتفاء الأجسام.(٣)

وترجع فكرة النفس الكلية إلى فلاسفة اليونان فأفلاطون وجدناه قد جعل

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٠.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٧-١١.

(٣) د. محمود قاسم : ابن رشد ص ١٦٠ وأيضا في النفس والعقل ص ١٧٢-١٧٣.

النفس في عالمها العلوي المفارق ثم أنزلها في البدن عقابا لها على ما اقترفت من ذنوب لكنها بعد مفارقتها للبدن تعود إلى اتحادها لأنها في الأصل نفس كلية. وكذلك يرى أرسطو في أمر النفس لكنه يجعلها واحدة وتكون في الجسم كله ويسميها بالعقل الفعال في مقابل العقل المنفعل القابل للفساد ولأنها عقل فاعل كانت خالدة لأن العقل الفعال لا يفسد. ونجدها لدى أفلوطين فهي عنده صورة العقل الكلى ومتحدة به ورغم أنها تفيض أنفسا جزئية لكنها هي نفسها لا تنقسم إلى أجزاء.

كما رفض ابن رشد لمقدارية النفس هو نفس ما ذهب إليه أرسطو حين قرر أن النفس ليست كما ولا مقدارا لأنها لو كانت مقدارا لكانت عددا وهذا يعنى أن تكون في جهة أي لها موضع وتشغل حيزا وهذا محال لأن النفس ليست جرما فهي شبيهه بالعقل الذي هو واحد متصل كذلك يرى أرسطو أن انقسام النفس إلى أجزاء محال لأنها إذا انقسمت فما الذي يجمع أجزاءها ويوحد بينها. والمعروف أنها ليست جسما، بل أنها هي التي تحفظ وحدة الجسم بدليل أنها إذا فارقته فسد وتحلل. ولكي يصل ابن رشد إلى ذلك اقصد لكي يصل إلى الوحدة في النفس ويحقق فكرته عن النفس الكلية قال بفكرة العقل الخالد، فهو ينص على فساد العقل الفردي وبقاء العقل الكلي. فابن رشد ذهب إلى القول بأن العقل لا يتجزء، على عدد الأفراد وأنه واحد في سقراط وأفلاطون وأنه لا شخصية له، يؤدى إلى نفى الخلود، فإذا سلمت بأن العقل خالد فإن هذا الخلود لا يحقق الخلود الشخصي للأفراد، وذلك لأن العقل شئ واحد بعينه لا يختلف باختلاف الأفراد العديدين الذين يتمثل فيهم. فالذي يبقي بعد الموت هو الحياة الإنسانية الكلية لا الحياة الفردية فهو لا يسلم إلا بوجود عقل واحد فاعل أو بالفعل للإنسانية جمعا. وهو خالد وإلهى. أما العقل

المنفعل فهو مجرد استعداد فردى يفنى بفناء الجسم[1].

ويصف ابن رشد العقل الفعال بعدة أوصاف مثل أنه غير هيولانى وأنه اشرف من الهيولاني وأنه موجود بالفعل وأنه أزلى، و أنه يعقل ذاته أو يدرك ذاته فانظر إلى هذا السر الإلهي والتكليف الرباني ما أعجبه! ولا تعنى الإلهية هنا أن العقل الفعال خارج على الإنسان وإنما تعنى قدرة خاصة للعقل الفعال على الوعي بالذات، بالإضافة إلى إدراك الكليات بالتجريد من الحس والخيال وإدراك الكليات المجردة الخالصة من أى مصدر تجريبي. فالعقل الفعال جزءا من الإنسان ليس عقلا فرديا لكل إنسان بل للنوع الإنساني كله.

والرؤية العقلية لمسألة خلود النفس عند ابن رشد هي التي جعلته يصل إلى فكرة العقل الخالد حتى يصل إلى الوحدة في النفس أو يحقق فكرته عن النفس الكلية التي تبدو في أقوال ابن رشد أنها العقل الكلي أو العقل الفعال. رغم أنه هناك تمييزا في مذهب ابن رشد بين النفس والعقل، بينما نجد النفس قوة تحرك البدن نجد أن العقل مجرد تمام التجريد لا تشوبه المادة. وهو المتصل الفعال الذي يعد الغاية القصوى للعقل المنفعل. ولا يكون بالفعل إلا إذا أتصل بالعقل الكلي أو العقل الفعال..}[2].

والذي يبدو في مذهب ابن رشد أنه لم يستطع أن يتخلى عن أفكاره ومعتقداته العقلية ونزوعه إلى البرهان، ومع ذلك فقد تحدث عن المعاد الجسماني لارضاء الجمهور اعتقادا منه أن تمثيل الجزاء الجسماني وتوجيه النظر إليه يدفع العامة إلى العمل وممارسة الفضائل، لأنهم قد تعودوا على تصور الأمور تصوراً حسياً دون القول به، أو التصريح الواضح به حتى لا يهدم ما ذهب إليه بقوله بفكرة النفس الكلية.

---

(١) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٣٠٦

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٦

ويذهب د. عاطف العراقي إلى أن موقف ابن رشد من هذه المشكلة يعد أبلغ تعبير عن نزعته العقلية، فابن رشد لم يقل بجزاء جسماني حسي، إذ أن القول به قد قام عند الغزالي وغيره على فكرة الإمكان، وجواز خرق العادات، وهو ما ينكره ابن رشد طبقا لمبادئ البرهان كما تبين في دراسة نظريته في العلاقات الضرورية بين السبب والمسبب. ويرفض ابن رشد كذلك نظرية الخلود الفردي، خلود عقل الفرد وخلود نفسه أيضا[1].

موقف الغزالي من فلاسفة الإسلام

أما الغزالى فقد انتقد موقف الفلاسفة الذين يقصرون المعاد على الجانب الروحي دون الاهتمام بمسألة البعث الجسماني ويبتعدون بأفكارهم عن الطابع الشرعي، موضحا عجزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في جسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه، ومبطلا قولهم بأن النفس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية ولا يتصور فناؤها. رافضا إنكارهم لبعث الأجساد ورد الروح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم إن ذلك كله أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانين هما أعلى مرتبة من الجسمانيين.

فالغزالي يذهب إلى أن المسائل التي خالف فيها الفلاسفة كافة المسلمين، قولهم إن الأجسام لا تحشر، وإن المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة. والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية. وقد صدقوا في إثبات الروحانية فإنها كائنة أيضا ولكنهم كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به. إذ أن الحشر والنشر ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق بهما واجب، لأنه

---

(١) المصدر السابق ص٣١٠

في العقل ممكن، ومعناه الإعادة بعد الإفناء وذلك مقدور لله تعالي كابتداء الإنشاء والإعادة ابتداء ثاني وهو ممكن كالابتداء الأول. وهذا الإنكار يراه الغزالي زندقة مقيدة يقول الغزالي (أما الزندقة المطلقة فهي أن ننكر أصل المعاد عقليا وحسيا وننكر الصانع للعالم أصلا ورأسا. وأما إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم فهي زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظني)[1]

والفلاسفة في مجال تبريرهم لرأيهم كما يعرض الغزالي يقولون إن اللذات العقلية اشرف من اللذات الجسمانية لسببين: أولهما: أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير والبهائم. وليست لها اللذات الجسمية كالجماع والأكل والشرب، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذي خصت به أنفسها في إطلاعها على حقائق الأشياء وقربها من الله في الصفات وثانيها: أن الإنسان قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية وبهذا تكون اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الجسمية والدنيوية.

ولكن الغزالي وإن كان لا ينكر أن في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكنه يثبت في الوقت ذاته حشر الأجساد واللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار واثبات وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن. يقول الغزالى: (فتفكر في أهل الجنة وفي وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم جالسين على منابر الياقوت الأحمر في خيام من اللؤلؤ الرطب الأبيض فيها بسط من العبقري الأخضر متكئين على الأرائك منصوبة على أطراف أنهاره مطردة بالخمر والعسل، محفوفة بالغلمان والولدان، مزينة بالحور العين من الخيرات الحسان، كأنهن الياقوت والمرجان لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان. ثم يطاف عليهم

---

(١) الغزالي : فيصل التفرقة ص ١١٣

بأكواب وأباريق وكاس من معين بيضاء لذة للشاربين، ويطوف عليهم خدام وولدان كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون في مقام أمين في جنات وعيون في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر وينظرون فيها إلى وجه الملك الكريم. وقد أشرقت في وجوههم نضرة النعيم لا يرهقهم قتر ولا ذلة بل عباد مكرمون وهم في كل يوم بفناء العرش يحضرون وإلى وجه الله الكريم ينظرون وينالون بالنظر من الله ما لا ينظرون معه إلى سائر نعيم الجنان ولا يلتفتون وهم على الدوام بين أصناف هذه النعيم يترددون ومن زوالها آمنون)[1].

فالتفاصيل المعطاة عن الحياة في الآخرة، والألفاظ المستخدمة في وصف الجنة والجحيم يجب أخذها بمعناها الحرفي: ولذلك نجده في الأحياء يذكر الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والشريفة قال تعالى: {تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَٰلِحُونَ}[2] وقال تعالى {ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ ٱلْمُكَذِّبُونَ ۝ لَآكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ ۝ فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ ۝ فَشَٰرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْحَمِيمِ ۝ فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ}[3] وقال تعالى {تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً ۝ تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ ءَانِيَةٍ}[4] وقال تعالى {إِنَّ لَدَيْنَآ أَنكَالًا وَجَحِيمًا ۝ وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا}[5] وقال تعالى {كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا}[6] وقال صلى الله عليه وسلم (يؤتى بالموت يوم القيامة كأنه كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار ويقال يا أهل

---

(١) الغزالي إحياء علوم الدين ج ١٦ ص ٢٩٩٣

(٢) سورة المؤمنون آية ١٠٤

(٣) سورة الواقعة آية ٥١- ٥٥

(٤) سورة الغاشية آية ٤ – ٥

(٥) سورة المزمل آية ١٢- ١٣

(٦) سورة النساء آية ٥٦

الجنة خلود بلا موت، ويا أهل النار خلود بلا موت)[1]

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم (إن في النار حيات مثل أعناق النجت يلسعن اللسعة فيجد حموتها أربعين خريفا وإن فيها لعقارب كالبغال المؤكفة يلسعن اللسعة فيجد حموتها أربعين خريفا)[2].

وما أورده الغزالي هنا يؤكد به رفضه ما ذهب إليه الفلاسفة من القول بان ما ورد في الشرع إنما هو أمثال ضربت لتقريب الفكرة إلى الخلق، وأن الصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس. وأن ما ورد في وصف الجنة والنار لا يحتمل التأويل بل هو ظاهر وجلي.

ويرى الغزالى أن للفلاسفة مسلكين فيما يختص باستحالة بعث الأجسام وينقسم المسلك الأول، وهو تقدير العود إلى البدن إلى ثلاثة أقسام: فإما أن يقال: إن الإنسان عبارة عن البدن، والحياة التي فيه هي عرض قائم به كما ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين، وأن النفس التي هي قائمة بنفسها ومدبرة للجسم، فلا وجود لها. ومعنى الموت انقطاع الحياة. ومعنى المعاد إعادة الله البدن الذي انعدم وإعادة الحياة التي انعدمت.

وإما ان يقال: إن النفس موجودة تبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجميع تلك الأجزاء بعينها.

وإما أن يقال: ترد النفس إلى بدن،سواء كان من تلك الأجزاء بعينها أو غيرها، ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث إن النفس تلك النفس، فأما المادة فلا التفات إليها، إذ الإنسان ليس إنسانا بها، أى بالمادة، بل بالنفس.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة في رأى الفلاسفة- فالأول ظاهر البطلان لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن، فإن استئناف خلقها إيجاد لمثل ما كان لالعين ما

---

(١) البخارى من حديث بن عمر، ومسلم من حديث أبي سعيد.

(٢) الغزالي : الاحياء ج١٦ ص ٢٩٩٣.

كان والقسم الثانى محال إذ بدن الميت يستحيل ترابا أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل رماداً أو بخاراً وهواء.

والقسم الثالث محال عند الفلاسفة- من وجهين: لأن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد، وهى متناهية، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا نفى لها. والوجه الثانى محال أيضاً لأن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقى تراباً، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً، ولايكون إنساناً إلا إذا انقسمت اعضاء بدنه إلى اللحم والعظام، والأخلاط[1].

ويؤيد الغزالى هذا القسم مخالفا بذلك هؤلاء الفلاسفة فهو يقول إن الآيات القرآنية وما ورد من الأخبار عن عذاب القبر وغير ذلك قد دل على البعث والنشور بعده، وهو بعث البدن. وذلك ممكن برد النفس إلى بدن أى بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها. فانه هو بنفسه لا ببدنه إذ تتبدل عليه أجزاء البدن وهو ذلك الإنسان بعينه. فهذا مقدور لله.

والفلاسفة- فيما يحكى الغزالى- يرون أنه ليس في المقدور أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً بحيث تنعم به الأجسام، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى بسائط العناصر بأسباب تستولى على الحديد فتحلله إلى أبسط العناصر، ثم تجتمع العناصر وتدار في أطوار الحلقة إلى أن تكتسب صورة القطن ثم صورة الغزل وهكذا إلى آخر المراحل.

وعلى هذا القياس ينظر الفلاسفة إلى الإنسان المبعوث المحشور، فلو كان بدن من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض، لم يكن إنساناً بل لا يتصور أن يكون إنساناً إلا أن يكون متشكلا بالشكل المخصوص، مركبا من العظام والعروق واللحم والغضاريف ..الخ ومن هنا لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة ص ٢٨١ – ٢٨٢

لترد النفس إليه إلا بهذه الأمور ولها أسباب كثيرة.

هذا ما يذهب إليه الفلاسفة، وهو يصدر عن إيمانهم بالتلازم الضرورروى بين الأسباب ومسبباتها، ومحاولتهم رد كل شئ إلى أسبابه التي تدرك بالعقل والحس. أما تفنيد الغزالى فيقوم على دحضه للتلازم الضرورروى بين الأسباب والمسببات دليل هذا أنه يرى أن الترقى في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة الإلهية من غير واسطة وبدون سبب محدد من الأسباب فهو يرى أنه ليس من الضرورى الاعتقاد بتلازم الأسباب ويقول إن في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها وينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده، كما ينكر السحر والمعجزات والكرامات وهى ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها.

فقد ورد في الأخبار أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب فأى بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة وهل لهذا الإنكار مستند، إلا الاستبعاد المجرد.

ولا جدال في أن محاولة الغزالي هذه تقوم على فكرة الجواز والإمكان ونفي الضرورة السببية، طالما أنه يتصور قدرة الله مطلقة غير مقيدة بالنظام الضرورى الثابت، كما يتصور هذه القدرة الإلهية بأنها التي تستطيع فعل أى شئ سواء بالنسبة لحياتنا الدنيوية أو الحياة في العالم الأخروى.

إنها محاولة من جانب الغزالي، ومجهود قام به من جانبه في هذا المجال، لكي يضيف إلى المعاد الروحاني عند الفلاسفة الإلهيين، معاداً آخر جسمانيا، وبذلك يكون المعاد عنده روحانيا وجسمانيا.

ويعلق استاذنا د. عاطف العراقي بقوله ولكن بعض تفصيلات جوانب هذه المحاولة وذلك المجهود من جانبه، لم يسلم به الفلاسفة مجرد تسليم، إذ وجه

لرأيه بعض أوجه النقد بل وجد من الفلاسفة بعده من اختلف معه في كثير من آرائه هذه التي تمثل إلى حد كبير جدا موقف رجل الدين لا موقف الفيلسوف. وهذا يتمثل تماما في موقف فيلسوفنا ابن رشد من الخلود[1]

ويعلق د. يوسف كرم على موقفه هذا بقوله (ولكن فيما كانت حاجة الغزالي لمهاجمة البراهين على حقائق المجموعة الثانية- الحقائق الإلهية التي قبلوها - أي الفلاسفة - وإن عجزوا عن البرهنة عليها - أي البراهين على وجود الله وعلى وحدته وعلى روحانية النفس وخلودها؛ وما وجه حاجته لجعل النقد يمتد حتى مبدأ العلية وهو ما يزعزع العقل في أسسه، هذا العقل الذي نستخدمه مع ذلك لنقض حجج الفلاسفة؛ ولو انتبه إلى هذا التناقض لطرح المشكلة النقدية)[2].

والنفس عند الغزالي حادثة، كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ويكون البدن آله ومملكة لها، والصلة بينهما لا تعد أن تكون صلة صاحب المملكة بمملكته، فقد تفنى المملكة ولا يلزم أن يفنى صاحبها بفنائها فليس تعلق النفس بالبدن - عند الغزالي- تعلق معلول بعلة ذاتية، إذ محال أن يكون الجسم أو البدن علة قابلية أو فاعلية أو صورية أو كمالية للنفس، بل هو علة بالعرض، فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة لنفس ومملكة لها، أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية أو حدث عنها ذلك، لأنه لا يجوز أن تكون نفس جزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل،وإلا لكانت معطلة الوجود ولا شئ معطل في الطبيعة المسخرة، المبلغة كل شئ من العنصريات إلى كمالها وغايتها. يقول الغزالي: (فإذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة، فيلزم حينئذ أن يحدث من الجود الإلهي، الفياض بواسطة العلل المفارقة شئ هو

(١) د. عاطف العراقي . دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٤٦

(٢) د. يوسف كرم ضمن كتاب يوسف كرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة ص ٣٧٢.

النفس) معني ذلك أن مفيد النفس شيء غير الجسم، ولا قوة في جسم بل هو لا محالة أيضا جوهر غير جسم، فإذا كان وجوده من ذلك الشيء، ومن البدن يحصل وقت استحقاقه الوجود فقط، فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ولا البدن علة له إلا بالعرض[1].

وبذلك يكون الغزالى قد أقر تعلق النفس بالبدن في الوجود بالجود الإلهي بواسطة المبادئ الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل. وبالتالي فليس هناك تلازم بين وجود النفس ووجود البدن، وأنه إذا فسد البدن تفسد النفس، فالنفس لا تفسد بفساد البدن، وذلك لأن كل شيء من شأنه أن يفسد ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل ان يبقي، ومعنى القوة مغاير لمعني الفعل، وإضافة هذه القوة مغاير لإضافة هذا الفعل، لأن إضافة ذلك إلى الفساد، وإضافة هذا إلى البقاء كما أنه وجود هذين الأمرين إنما يكون في الأشياء المركبة لا في الأشياء البسيطة المفارقة الذات فلا يجوز فيها هذان الأمران و بالتالي فلا يجوز فسادها. فالنفس لا تفسد البتة.

وبالتالي فليس من حق الغزالي أن يدعى أن النفس مع أنها جوهر مجرد عن المادة قائم بنفسه، على ما هو المفروض - تفني بموت البدن، مبرراً رأيه في ذلك بأن البدن كما كان شرط لحدوثها هو أيضا شرط لبقائها، ثم يعيدها الله تعالي، حين يعيدها له هذا البدن على سبيل البعث والنشور. ويعلق د. سليمان دنيا على موقف الغزالي هذا بقوله: (فالقول بأن النفس مجردة، تفنى بموت البدن ثم تخلق عند إحيائه بالبعث والنشور فهو مالم يعرف لغيره من هذه الطائفة بل ولا له بمقتضى هذا النص فضلا من أن يكون هو ما ورد به الشرع)[2].

---

(١) د. سليمان دنيا : الحقيقة عند الغزالي ص ٧٠

(٢) المصدر السابق ص ٧٠

من هنا نرى د. سليمان دنيا يصرح بأن حديث الغزالي عن السعادة والتفرقة بين السعادة الحاصلة للنفس بإدراكها الأمور العقلية، والسعادة الحاصلة من الأمور الحسية، حيث لا نسبة بينهم فالسعادة الحاصلة للنفس أفضل وأتم. والشقاء الروحي الحاصل أيضا لا يعد له تفريق النار أو تبديل الزمهرير، وهي شقاوة دائمة في الدار الآخرة بلا انقطاع مثلها مثل السعادة الروحية.

وقد تحصل لنا في الدار الدنيا أسباب السعادة الروحية وأسباب الشقاوة الروحية ولكننا لا ندركها لملابستها للبدن. (فما دام لابد من السعادة أو الشقاوة الروحيين. إذ هما أهم من السعادة والشقاوة الحسيين. وما دام حصولها في الدار الآخرة دائما لا انقطاع له. وما دام المانع من تذوقهما عند حصول أسباب ما في الدنيا هو البدن أفلا يؤدى كل هذا إلى أن تكون الروح مقطوعة الصلة بالبدن دائما في الدار الآخرة).

ويذكر د. سليمان دنيا مجموعة من النصوص الغزالية المستقاه من كتاب معارج القدس والتى تفيد وتؤيد البعث الروحاني لا البعث الجسماني. يقول الغزالي: (فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق، وإذا فارق - يعنى البدن - ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام - يعنى عن البدن- وقع في هذا النوع من الشقاء الأبدى لأنه إنما كانت تلك السعادة تكتسب بالبدن، وقد فارق)[1].

ويقول أيضا: (وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال فيمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذي لها أن تبلغه وكان مثله الخدر الذي أزيق المطعم الألذ، وعرض للحالة الأشهي، وكان لا يشعر فزال عنه الخدر فيطالع اللذة العظيمة دفعة)[2].

---

(١) الغزالي معارج القدس ص ١٣٩

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٩

وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة، أجل من كل لذة وأشرف.

ويصرح الغزالى أيضا بأن للنفس الناطقة كما لها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل. والخير الثابت في الكل مبتدأ من الكلام وسالكا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة. ثم الروحانيات المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود كله، فينقلب عالما معقولاً، موازيا للعالم الموجود كله، شاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدا به، ومنتقشا بمثاله وهيئته، ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره. ومادامت النفس ستصبر عالما عقليا صرفا فلا يمكن أن تكون لها صله بالجسمانيات يقول الغزالى (والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولية والتجريد عن المادة لأمر في ذات تلك الأشياء. لا لأمر في غريزة العقل، بل لأجل أن العقل مشغول بالبدن، ويحتاج في كثير من الأمور إلى البدن فيبعده البدن عن أفضل كمالاته فإذا زال عنه هذا الغمور، كان تعقل النفس للمجردات، أفضل التعقلات وأوضحها وألذها) [(١)].

ولذلك لا نجد غرابة في دعوة الغزالى الملحة إلى ضرورة سعى الإنسان إلى تأكيد علاقته بالعالم الآخر وهو في هذه الحياة، حتى إذا ما قدم عليه كان له به انس وإلف. ودعوته إلى الزهد في الدنيا، وفى أطايبها وملازها ويصف كل هذه المتع بأوصاف تنفر منها وتزرى بها، ويوصى بأن يكون الإنسان روحيا ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، يتجرد من الدنيا وزينتها ويتشبه بالملائكة وعالم المجردات. يقول الغزالى (إن سعادة النفس وكمال جوهرها، أن تكون مولية وجهها شطر الحق معرضة عن الحواس، متحركة في سلك القدس، مستديمة

---

(١) الغزالي : معارج القدس ص ١٤٠

لشروق نور الحق في سرها. فكل ما يكون مانعا من ذلك يكون حاطا لها عن درجتها وبقدر ما تعرض عن حضرة الجلال ومن الالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات تعرض عنها الأنوار الإلهية، وكلما كانت ادرب بالمعقولات كانت إلى السعادة أقرب)[1].

وفى مقابل ذلك نجده يقول عن الشهوة: (ومتى قمعها- أى الإنسان – أو أماتها صار حراً نقياً، إلهيا ربانيا، فتقل حاجاته، ويصيرغنيا عما في يد غيره، وسخيا بما في يده ومحسنا في معاملاته)[2].

وإذا انتقلنا إلى كتابه (المضنون به على غير أهله) وجدناه يقسم اللذات إلى أنواع ثلاثة، حسية وخيالية وعقلية ثم يقول: إن كل ذلك ممكن الحصول في الدار الآخرة وأنه يجوز أن يجمع بين هذا الأنواع الثلاثة لشخص ويجوز أن يخص شخص بنوع واحد من هذه الملاذ. فهو بهذا يجوز أن يكون نعيم بعض الناس عقليا صرفا، وهؤلاء لاتكون بهم حاجة إلى الأجسام، ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسيا صرفا، ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسيا وروحيا.[3]

معنى ذلك أن البعث عند الغزالى سيتنوع فيكون لبعض الناس روحيا فقط، ولبعضهم جسميا فقط، ولبعضهم جسميا روحيا. يقول الغزالي: (فإن من النفوس الإنسانية وعقولها، ما هو نفس مفطورة على التجرد والتقدس عن علائق المواد، وغواش هذا العالم من القوة والاستعداد، منخرطا في سلك العقول المفارقة، متصلا بالعقل الأول، مستمدا من الكلمة العليا، مؤيدا من أمر الله تعالى، أرسل إلى عالم الأحياء لا ليستكمل عنها وعن قواها الجسمانية،

---

(١) الغزالي معارج القدس ص ١٤٣.

(٢) المصدر نفسه ص ١٤١.

(٣) الغزالى المضنون به على غير أهله ص ٢٧.

استكمال الهيولانية، لتخرج من القوة إلى الفعل، بل لتخرج القول بالقوة من القوة إلى الفعل، وتكمل النفوس الناطقة، المنغمسة في أحوال هذا العالم إلى غايات قدرت لها من الكمال فهؤلاء فطر مبدؤهم على طبيعة معادهم، فهم الملأ العلى وهم المبادئ الأول، يحق لهم أن يقول : (كنا أظلة عن يمين العرش، فسبحنا سبحت الملائكة بتسبيحنا. وحقا قال لهم الله قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) وصدقا قال الرسول ﷺ (كنت نبيا وآدم لجند بين الماء والطين).[1]

ولاشك أن الغزالى يدع الروحية تطغى في كتبه المضنون بها حتى لا تكاد تجد الجسمية إلى جانبها مكانا، إن الجسمية تضغى في كتبه غير المضنون بها، حتى لا تجد للروح إلى جانبها مكانا.

ولكن هل يتجدد بدن الإنسان أم أنه سيبعث على البدن بعينه يرفض الغزالى إمكانية رجوع البدن بعينه [2] إذ لا يمكن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره بسبب محالات ثلاثة : إن الانسان إذا تغذى بلحم إنسان وقد جرت العادة به في بعض البلاد ويكثر وقوعه في أوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعا لأن مادة واحدة كانت بدنا للمأكول وصارت بالغذاء بدنا للأكل، ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد.

والثانى : وفيه يلجأ إلى الصناعة الطبية لإثبات وجهة نظره، فالأجزاء العضوية يغتذى بعضها بفضلة غذاء البعض، فإذا كانت أجزاء معينة قد كانت مادة لجملة من الأعضاء فإلى أى عضو تعاد. اضف إلى ذلك أنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان أن ترابها جثث الموتى قد ترتبت وزرع فيها وغرس وصار حبا وفاكهة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولتها

---

(١) الغزالى : المضنون به على غير أهله، ص ٢٩.

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده، ص ٣٤٨.

فعادت بدنا لنا فما من مادة يشار إليها إلا وقد كانت بدنا لاناس كثيرة فاستحالت وصارت ترابا ثم نباتا ثم لحما ثم حيوانا.

والثالث : هو أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والأبدان أجسام متناهية فلا تفى المواد التي كانت مواد الإنسان بأنفس الناس كلهم بل تضيق عنهم. أضف إلى ذلك عدم قابلية التراب لتدبير النفس ما بقى ترابا، بل لابد وأن تمتزج العناصر امتزاجا.

فالبعث عند الغزالى هو رد النفس إلى بدن أى بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها فإنه هو بنفسه لا ببدنه إذ يتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه فهذا مقدور لله، ويكون ذلك عودا لذلك النفس فإنه كان قد تعذر عليه أن يحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت إليه آلة مثل الأولى فكان ذلك عودا محققا.

فالنفوس المفارقة عنده متناهية، وليست أكثر من المواد الموجودة حتى وإن سلم بأنها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وانكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الاحداث.

وعلى الرغم مما يحمله التصور الغزالى من شبهة القول بالتناسخ إلا أننا نجده يذكر في نهايته أنه لا مشاحة في الاسماء، فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم فأما البعث فلا ننكره سمى تناسخا أو لم يسم.[1]

---

(١) يعترض د. احمد محمود صبحى على دفاع الغزالى ضد شبهة التناسخ ويقول : (ولا نوافق الغزالي على تسليمه بالتناسخ يوم القيامة، وكان أولى به أن يرجع الأمر إلى قدرة الله المطلقة والفلاسفة لا تنكرها، ومن ثم إمكان بعث ذات ما كان لامثل ما كان (أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ)(القيامة:٣-٤). في علم الكلام ح٢ ص١٩٦.

ولا شك أن قول الغزالي بحدوث النفس أمر محير فمن جهة نجده يصف النفس بالبساطة وعدم التركيب والتجريد بل ويوافق على قول الفلاسفة بروحانيتها. محال أن يكون شئ هذه صفاته أن يتعرض للفناء والاندثار. بل نجده في نص هام ذكره في كتابه الاحياء يشير إلي خلود العقل وبعدم تغيره، بل يظل العقل على ادراكه الأشياء، فيدرك الآلام واللذات فالإنسان لا يتغير من عقله شئ حتى ولو تناثرت أعضاء الإنسان كلها، فإن العقل لا يحله الموت ولا يطرأ عليه العدم.

وعلى الرغم من أن هذا القول يقربه من الفلاسفة والطريق العقلي إلا اننا نجده يستشهد على ذلك بحديث للرسول صلى الله عليه وسلم مؤكدا أن الشرع هو الهادى إلى ذلك القول دون الحاجة إلى العقل. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه (يا عمر كيف بك إذا أنت مت فانطلق بك قومك فقاسوا لك ثلاث اذرع وشبر ثم رجعوا إليك فغسلوك وكفنوك وحنطوك ثم احتملوك حتى يضعوك فيه ثم يهيلوا عليك التراب ويدفنوك فإذا انصرفوا عنك أتاك فتانا القبر منكر ونكير أصواتهما كالرعد القاصف وأبصارهما كالبرق الخاطف يجران أشعارهما ويبحثان القبر بأنيابهما فتلتلاك وترتراك كيف بك عند ذلك يا عمر فقال عمر ويكون معى مثل عقلى الآن؟ قال نعم قال إذا أكفيكهما)[1].

وهذا نص صريح على أن العقل لا يتغير بالموت، إنما يتغير البدن والاعضاء فيكون الميت عاقلاً، مدركا، عالما بالآلام واللذات، كما كان، لا يتغير من عقله شئ[2].

---

(١) ابن ابي الدنيا : كتاب القبور وقال البيهقي في الاعتقاد رويناه من وجه صحيح عن عطاء بن يسار مرسلا، الاحياء ج ١٦ ص ٢٩٣٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٩٣٤

وفي رأى د. أحمد محمود صبحي أن موقف الغزالي من الفلاسفة وهدم مذاهبهم يعد من أعظم ما كتب الغزالى يقول سيادته: هذا أعظم ما كتب الغزالي في الجانب السلبي أعني في هدم المذاهب التي رأي فيها خطورة على العقيدة أنه لكى يبين فساد قول الفلاسفة تعمق في الفلسفة حتى اصبح كأكبر رجالها ثم زاد عليهم باطلاعه على علوم أخرى. لقد طالع الفلسفة وتأمل نظرياتها وتفقد أغوارها حتى جاءت انتقاداته لها أو بالاحرى لمذهب الفارابي وابن سينا- على هذا النحو من القوة والتماسك. لقد اخذته حمية الدين إذ هو لا ينصر مذهبا على مذهب وإنما يدافع عن العقيدة الدينية الإسلامية مما شعر أنه خطر عليها بتهددها[1].

كما حاول الغزالي فيما يري د.عاطف العراقي- أن يفرق بين درجات الإنكار اي التفرقة بين إنكار المعاد أصلا، وبين إثبات المعاد على نحو عقلى مع نفي الآلام واللذات الحسية والجسمانية كما رأيناه عند الفلاسفة كابن سينا فالإنكار الأول يراه الغزالي زندقة مطلقة، أما الإثبات بالنوع الثاني فيراه الغزالي زندقة مقيدة[2].

ولا نريد ختم موقف الغزالى من المعاد قبل عرض موقفه النقدى للفلاسفة الذين يقصرون المعاد على الجانب الروحى، دون الاهتمام بمسألة البعث الجسماني ويبتعدون بأفكارهم عن الطابع الشرعى موضحا عجزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا متطبع في جسم ولاهو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه، ومبطلا قولهم بأن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها. رافضا إنكارهم لبعث الاجسام ورد الأرواح إلى

---

(١) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام الاشاعرة ج ٢ ص ١٩٦.

(٢) د. عاطف العراقي : دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٤١.

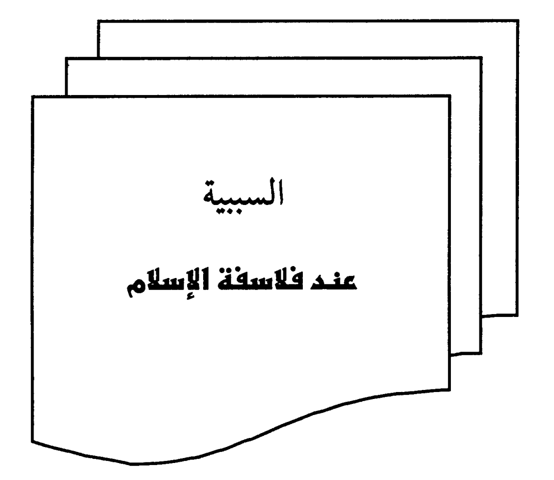
الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس، وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين.

وعلى الرغم مما شاهدناه من تناقض في موقف الغزالى إلى أنه وعلى كل حال لم يعوق أبداً سير الفلسفة على أرض الاسلام على حد تعبير د. يوسف كرم – فبعد وفاته بخمسة عشر عاما أو بعشرين عاما ولد على الشاطئ المقابل للبحر المتوسط فيلسوف هو واحد من أكبر الفلاسفة، ونعني به ابن رشد الذي سيرد على تهافت الفلاسفة بتهافت التهافت [1].

---

(١) د. يوسف كرم : مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة ص ٣٧٢.

الفصل الثامن





أولا: فكرة السببية عند فلاسفة الإسلام وموقفهم من القول بالمعجزة:

تعد فكرة السببية[1] من الأفكار الهامة في تاريخ الفكر الفلسفي، فقد شغلت بال المفكرين قديما وحديثا، وكان لها المكان الملحوظ في الفكر الإنساني ولا عجب أن احتلت تلك الفكرة في فكرنا الإسلامي مكانا بارزا، ولعبت فيه دورا هاما، وتشعبت حولها الآراء ووجهات النظر.

فعبر تاريخ الفكر الفلسفي وقف المفكرون مواقف متباينة إزاء هذه المشكلة كل حسب نظرته إلى الأشياء، وتمشيا مع مذهبه الفلسفي العام. فأثبت فلاسفة اليونان الأوائل السبب المادي كأصل للأشياء، ولم يتجاوزوا السبب المادي.ولكن المادة لم تكن كافية لتفسير وجود الأشياء لذلك لم يجعلها أفلاطون أساسا للكون، وكان لا بد من افتراض علة أخرى. هذه العلة الأخرى هي

---

(١) السبب في اللغة لما يتوصل به إلى المقصود، وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه (التعريفات للجرجاني ص٦٨) والعلة هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا مؤثرا فيه (نفس المصدر السابق ص٨٨) فعلة الشيء هي ما يتوقف عليه ذلك الشيء، وهي قسمان : الأول ما يتقوم به الماهية من اجزائها ويسمى علم الماهية – والثاني ما يتوقف اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي ويسمى علة الوجود وعلة الماهية (المعجم الفلسفي ص١٤٩) والسبب والعلة بمعنى واحد، إذ كلمة سبب تطلق وهي كلمة علة في الجملة على العلة بالمعنى المعروف عند المشائيين والكلمتان مترادفتان في الغالب (مادة سبب –دي بور– دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١١ عدد٦) وقد ظهر الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو فهو يقول :إن السبب والعلة اسمان مترادفان وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية. وقد يقالان في التشبيه على الأمور المنسوبة لهذه الأسباب كما قيل في غير ما موقع قريبة منها وبعيدة، ومنها بالذات ومنها بالعرض ومنها جزئية ومنها كلية ومنها مركبة ومنها بسيطة وأيضا من الأسباب ما هي في الشيء وهي المادة والصورة، ومنها ما هي خارجة عن الشيء وهي الفاعل والغاية (تلخيص ما بعد الطبيعة ص٢٩-٣١) وانظر أيضا (السماع الطبيعي لابن سينا ص٥٥-٥٧).

الصانع أو المنظم الذي أبدل الفوضى بالنظام أو المحرك الأرسطي الذي يحرك ولا يتحرك، والذي جعله أرسطو علة للحركة والنظام، فأرسطو لم يقتصر على القول بالعلل الأربعة، بل تجاوز ذلك القول بالمحرك الأول الذي لا يتحرك.

وقد تمثل الموقف اليوناني في فلسفات فلاسفة الإسلام، وأصبح هو المنطلق لهم في بناء مذاهبهم، لذلك رأيناهم يتجاوزون حدود الطبيعة، والعلاقة بين المحسوسات إلى ما هو أبعد إلى إقامة علاقة بين الله والعالم، الله الخالق المحدث أو المبدع وبين العالم المحدث أو المكون.

والقرآن الكريم يدعو الناس إلى النظر في العالم وما فيه من مخلوقات، وهي مما لا شك فيه تعد دعوة إلى إرجاع الأشياء إلى أسبابها، فالزرع مثلا لا يطلع من الأرض إلا بسبب عدم نزول المطر التي تكون السبب في نماء الزرع، ولو انقطع المطر لأجدبت الأرض وليست الصحراء فقرا إلا بسبب عدم نزول الأمطار، يقول الله تعالى: {إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا }[1] ولا تقف دعوة القرآن الكريم عند هذا الحد -- بل بحثنا إلى البحث فيما وراء تلك التي يمكن أن تعدها أسبابا قريبة لحدوث الأشياء ووجودها إلى ما هو بعيد إلى العلة الأولى إلى الله تعالى سبب الأسباب جميعا وعلة العلل وليس وراءه علة وهو علة نفسه.

فالسببية إذن تعد من الأفكار البديهية التي لا سبيل إلى إنكارها، فالتعاقب المنظم في الطبيعة والاعتقاد بأن لكل شيء سببا قد جعلنا نتساءل عن السبب الكامن وراء تلك الظواهر يقول الكندي: (ولعمري أن ما جهلت أوائله وأسبابه وعلله، ليؤيس من درك حقائق علمه)[2] فلسنا نعرف الحق دون أن نعرف علته ومن المعلوم أنا إنما نعرف الشيء المعرفة الحقيقية إذا عرفناه بعلته،

---

(١) سورة الكهف آية ٨٤.

(٢) الكندي رسالة في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل ص٦١.

يقول ابن سينا: (ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف علته ولما كان من المعلوم عندنا أنا إنما نعرف الشيء المعرفة الحقيقية إذا عرفناه بعلته)[1].

لذلك ليس غريبا أن نجد ابن رشد يربط بين العلم الحقيقي وبين ادراك العلاقة القائمة بين الأسباب والمسببات التي متى أحطنا بها كان العلم الحقيقي بل يمكن القول أنه بدون إدراك تلك العلاقة لا يكون هناك علم البتة، فابن رشد قد وضع لنا المنهج الصحيح بقوله: إن النهج الحقيقي في العلم هو أن نبحث عن علل الأشياء ومبادئها... والعلة هي أولى بالدرس من المعلول، لأن المعلول إنما يتصف بصفات العلة فيجب لذلك أن يكون الأشياء بالحق، الشيء الذي هو علة لحقيقة الأشياء التي بعده [2].

فالحكمة كما يذهب ابن رشد لا تعد شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء، يقول ابن رشد: (فإذا لم تكن للأشياء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي بها هذا النوع موجود فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيرها، كما أنه لو لم يكن هاهنا أسبابا ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هناك صناعة أصلا، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون ما ليس بصانع، وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن يتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف، وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيما)[3].

وإذا سأله السائل: لِمَ اختار الصانع مصنوعا ما في كمية أو كيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه، فإن من الخطأ إجابة سؤال

(١) ابن سينا النجاة ص٢٤٩.

(٢) ابن رشد مناهج الأدلة ص١٤٥.

(٣) نفس المصدر السابق ص١٤٥-١٤٦.

بالقول بأن ذلك ليس لحكمة أو عبرة في المصنوع، وأن الأمور كلها متساوية في غاية ذلك المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله أي من أجل فعله الذي هو الغاية إذا كان مصنوع ما، إنما يفعل من أجل شيء ما، وذلك الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع إلا وهو مقدر بكمية محدودة [1]. ولو كان أي موضوع اتفق تفيض أي فعل اتفق لما كانت هاهنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات، ولما كانت هاهنا صناعة أصلا ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع وكان كل إنسان صانعا[2].

فكل ما في العالم إنما هو لحكمة، والحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية، وإذا كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن هاهنا ضرورة حكيم واحد هو الذي افتقرت إليه السموات والأرض ومن فيها إذ لا يستطيع أحد جعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه[3].

فلا بد من التسليم إذا بوجود ضرورة وحكمة من فعل كل موجود ولا بد من ارتفاع هذا الإيمان بوجود خالق حكيم دون أن يؤدي هذا الإيمان إلى نفي الضرورة والحكمة. يقول الكندي: (إن في الظاهر أن للحواس لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول، أعني مدبرا لكل مدبر، وفاعلا لكل فاعل، ومكونا لكل مكون، وأولا لكل أول، وعلة لكل علة، فمن كانت حواسه الآلية موصلة بأضواء عقله، وكانت مطالبة وجدان الحق وخواصه الحق وغرضه الاسناد للحق واستنباط الحكم عليه[4]، ثم يقول في نفس الرسالة: (يتضح لك أن الله

(١) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص١٧٠-١٧١.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة ص١٠٢.

(٣) نفس المصدر السابق ص١٠٢.

(٤) الكندي رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ص٢١٤.

جل ثناؤه وهو الانية الحق التي لم تكن ليس ولا تكون ليسا أبدا، أيس ولا يزال أيس أبدا، وأنه الحي الواحد الذي لا يتكثر البتة وأنه هو العلة الأولى التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، والمتممة التي لا متمم لها، والمؤيس الكل عن ليس، والمصير بعضه لبعض أسبابا وعللا[1]، فالله قد أوجد الموجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجرام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة[2].

لذلك كان من الضروري القول بأنه من السفسطة إنكار الأسباب التي يكون عنها أفعالها الخاصة بها كما نشاهد في الأمور المحسوسة، فما السببية إلا التعبير عن هذه الطبائع وما ينتج عنها من أفعال خاصة بها، وهذا بين بحكم العقل الذي ليس هو شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمتى رفع العقل فقد أبطل العلم وأنكر أن يكون هناك علم واحد ضروري، فمن جحد الأسباب فقد جحد الصانع وجعل وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هناك حكمة أصلا ولا تدل على صانع وبهذا يكون من الضروري الاعتقاد بوجود حكمة وغاية تسير بمقتضاها أفعال الموجودات في هذا الكون سمائه وأرضه والإيمان بوجود الحكمة والغائية يؤدي إلى ضرورة القول بوجود أسباب ضرورية في هذا الكون وأن أي شيء فيه إنما يرجع إلى أسبابه المحدودة المدركة بالعقل[3].

ومن هنا كان اهتمام فلاسفة الإسلام بالبحث في مسألة السببية والعلاقة بين الأسباب والمسببات وضرورتها وقولهم بالعلل الأربع كأسباب قريبة

---

(١) نفس المصدر السابق ص٢١٥.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت ص٢٠٤.

(٣) د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص١٧١.

للموجودات ومحاولتهم تجاوز ذلك إلى القول بوجود فاعل خالق موجد للعالم وما فيه، فالعالم بما فيه من سماء وأرض، والكثرة التي تسوده لا بد أن تعود إلى علة خارجة هي الذات الإلهية الواحدة غير المتكثرة، فالله هو المبدع الممسكك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا باد واندثر. والله والعالم يرتبطان برباط فعل الخلق والتدبير والعناية الدائمة من الله، والاستجابة الدائمة من الكائنات لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة.

وقد انتقد الغزالي مبدأ السببية الطبيعية منكرا كل ضرورة أو حتمية تسير مجرى الأحداث في الكون، لأنه كان يرى أن القول بتلك الضرورة التي تربط الأسباب بالمسببات ما يؤدي إلى عدم قدرة الله على فعل أي شيء في أي وقت وكيفما شاء، فهي تنسب الفعل فيما يرى الغزالي إلى الموجودات، فالنار هي الفاعلة للإحراق، والخبز هو الفاعل للشبع، والدواء هو الفاعل للصحة، ولذلك وجدناه يحاول ما وسعه الجهد إبطال تلك الدعاوي جميعا. والقول بأنه قادر على فعل كل شيء وقتما شاء وكيفما شاء أراد وعلى أي نحو يريد. ومن ثم فهو ينفي السببية بين الموجودات والأفعال الإنسانية، ويرد كل خلق وتطور وطبائعية إلى كل القدرة والإرادة إلى مبدع الكون ومحركه إلى الله، فلا سببية إلا السببية الإلهية ولا فاعلية حقيقية إلى وردت إلى السبب الحقيقي، وبالتالي حصول المعجزة أصبح واردا في كل آن وحين، وأن لها ناموسا خاصا بها وغير خاضع لما يراه الفلاسفة من ضرورة العلاقة بين السباب والمسببات، يقول الغزالي: (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبب، وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمنا إثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشراب، والشبع والأكل، والاحتراق وبقاء النار، والسطوع وطلوع الشمس،

والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها كما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات)[1].

ويرفض الغزالي تلك العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، فإذا نحن رأينا سببا من الأسباب وأعقبه سبب من المسببات، فليس الضروري وجود رابطة بين ذلك السبب وما تلاه من مسبب، ذلك لأن حكمنا بأن هذا سبب وذاك مسبب قائم على المشاهدة الدالة على التعاقب بين حادثتين اصطلحنا على تسمية أحدهما علة أو سببا والآخر معلولا أو مسببا. وتلك المشاهدة فيما يرى الإمام الغزالي تدلنا قطعا على التعاقب بين الظاهرتين (السبب والمسبب) ولكنها لا تدلنا على وجود علاقة ضرورية بين الظاهرتين.

فالاقتران بين السبب والمسبب إنما هو من تقدير الله تعالى الذي يخلق المسبب عند وجود السبب دون أن يكون هذا أمرا ضروريا في نفسه لا يقبل الانفكاك والتخلف وذلك لعدم تأثير العلة في معلولها. ومن هنا يمكن القول بأنه إذا لم يكن السبب مؤثرا في مسببه، وإذا كان الله تعالى قد أجرى عاداته بخلق الاقتران بينهما دون أن يكون هذا الاقتران حتميا فإنه يصبح في المقدور حينئذ وجود المسبب دون اقتران سببه.

ويدلل الغزالي على رأيه هذا بمثال واحد وهو مثال الاحتراق في القطن فمثلا عند ملاقاة النار، فهو يذهب إلى أنه يجوز تلاقي القطن والنار دون حدوث الاحتراق، والعكس صحيح، أي أنه لا يجوز إنقلاب القطن رمادا

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص٢٧٧-٢٧٨.

محترقا دون تلامس النار وذلك أن النار ليس لها فاعلية الاحتراق لأنها جماد لا فعل لها، وهي على مذهب الفلاسفة تفعل طبعا لا بالاختيار، وعليه فالفاعل في هذه الحالة لا يمكنه مبدا هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له. يقول الغزالي: (والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها وأنه لا علة له سواها)[1].

يدحض الغزالي هنا رأي الفلاسفة القائل بفاعلية الأسباب وأنها فاعلة بطبعها ولذا فلا يمكنها الكف عما هو طبيعة لها بعد ملاقتها المحل القابل لها، وليس أدل على ذلك أنه على خلاف في أن انسلاخ الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا أن الأب فاعل ابنه، وبإيداع النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم أنها موجودة عنده، ولم يقل أحد أنها موجودة به، بل وجودها من جهة الأول، إما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة ومعلوم أن الإنسان إنما يباشر الوقاع بإيداع النطفة في الرحم، أما ما يترتب على ذلك من الحياة والسمع والبصر فليس فاعلا وهذا ما يؤيد قول الغزالي بالوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به[2].

فهناك إذن وراء سائر الأمور المشاهدة المحسوسة علة أخرى، هي السبب في الإحراق وفي غيره مما نشاهد في الأمور المحسوسة، هذه العلة هي الله تعالى وأن الطبيعة لا فعل لها بذاتها. فهي مسخرة لله تعالى ولا شيء منها يفعل بذاته وأن التلازم بين الأسباب والمسببات غير ضروري ولا حتمي.

ويتناول ابن رشد موقف الإمام الغزالي بالنقد فهو يقول: (فلا أدري ما

---

(١) نفس المصدر السابق، ص٢٧٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٧٩.

يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عاداتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكية يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر والله تعالى يقول: {وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا}(1)، {وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا}(2) وإن أرادوا أنها للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس وإن كانت من غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة، هذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضروريا وإما أكثريا وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعته وبه صار العقل عقلا)(3).

ومعنى هذا كله أنه لا بد من التسليم بالخصائص الضرورية لكل موجود من الموجودات، أما الإمكان والجواز وانقلاب فعل الشيء فلا يمكن التسليم بها فيما يرى ابن رشد فالعادة لف مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وصفي، كما تقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا لأنهم رأوه يفعل ذلك في الأكثر، فإن كان هذا هو ما يريده الغزالي أدى هذا إلى أن الموجودات كلها وضعية، ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم.

وإذا كان هناك عادة، فهذه العادة -كما يذهب أرسطو- إنما توجد في حالة الفضائل التي تنميها العادة وتكملها فينا، وهذا خلاف ما نجده في الأشياء العادية التي لا يمكن بفعل العادة أن تصير خلاف ما هي كائنة(4) (فالحجر الذي هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكنه أن يأخذ عادة الصعود، ولو حاول الفرد أن

---

(1) سورة الأحزاب:62.

(2) سورة فاطر:43.

(3) د. محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص175.

(4) Aristotie: ethics 20-82.

يجعله يصعد آلاف المحاولات لما استطاع طبعه على العادة، وكذلك النار لا يمكنها الاتجاه إلى أسفل ولا يوجد جسم واحد يستطيع أن يفقد خاصيته التي أخذها من الطبيعة لكي يتخذ عادة مخالفة. فإذا اعتبرنا النار مثلا علة للإحراق فمن المحال ان تفعل ضد هذا الفعل إطلاقا، لأن علة ما إذا كانت موجودة وباقية فإنها هي بعينها وفي الظروف نفسها لا يمكن إطلاقا أن تفعل إلا المعلول بعينه على وفق نظام الطبيعة)[1].

فلا بد من أن يكون هناك على وجه الضرورة تناسب بين المعلول وفعل العلة التي تؤدي إلى إنتاج هذا المعلول حتى يكتسب المعلول صفات العلى ويحصل على صورتها، فالله هو الذي أعطى لكل موجود طبيعته الخاصة به، وأن تلك الطبيعة لا تفارقه أبدا فالنار هي الفاعل للإحراق بالطبيعة التي أودعها الله فيها وهي القدرة على الإحراق، وأنها ليست فاعلة بذاتها فالفلاسفة قد اعترفوا بأن طبيعة كل شيء قد أودعها الله له فلا يستطيع أن يفعل بغير طبيعته إلا بقدرة الله، فالطبيعة لا تفعل باطلا ما دامت تفعل بطبيعتها التي خصها الله تعالى بها، ولا نستطيع أن نتصور موقف الفلاسفة مثلما أراد الغزالي أن يصوره فهي لم تخلق عبثا أو تفعل ما تشاء خارج نطاق القدرة الإلهية والحكمة المخلوقة من أجلها فهي مخلوق له طبيعته، وطبيعته هي التي أعطاها الله إياها والتي تحقق الحكمة الإلهية وتظهر لنا أنه حكيم.

وقد وجه الأستاذ الدكتور ذكي نجيب محمود في كتابه نحو فلسفة علمية نقدا لتلك العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، ويعرض لنا هذا النقد مبينا: (أن مصدر الخطأ يرجع في نظر سيادته إلى الخلط بين أمرين هما: الإطراد الملحوظ في اقتران الحوادث الواقعة والوجوب العقلي الذي يظنونه قائما وراء الحوادث يملي عليها خطة سيرها، ومصدر هذا الخلط هو اختلاط الأمر بين ما

(١) Ibid B2 26.

تقوله استنباط مقدمات وما تقوله تسجيلا لمشاهدات فكلا القولين عندهم من طبيعة واحدة، ولما كان القول الأول يقينا دائما أرادوا للقول الثاني أن يكون يقينا كذلك. ولكن كيف والمشاهدة معرضة للخطأ من المشاهد في تسجيل ما يشاهد. فلو قصد الفلاسفة العقليون لكم ضرورة أو وجوب على الحالات التي نستدل فيها فكرة من فكرة لما أخطأوا ولكن الخطأ في وصفهم للسببية بالضرورة أو بالوجوب والحتم، وغايتهم التي ينشدونها اليقين في علمنا بالطبيعة، فالاقتران بين حالتين اقترانا مطردا لا يستلزم قيام حالة على حالة أخرى فكل منها مستقل عن سواه فلا الزام في الطبيعة والوجوب كل ما في الأمر هو اقتران الحوادث بإطراد أو لا بإطراد فإن إطراد كان قانونا وإلا فهو من قبيل المصادفة التي لا يركن عليها الحكم في الحالات المستقبلية. فقوانين الطبيعة كلها نتائج نستخرجها من المشاهدات على سبيل الإحصاء لا على سبيل القطع ونقيضها إن لم يكن مستحيلا من الوجهة المنطقية الخالصة فهو مستحيل على أساس التجربة وما دلت عليه)[1].

والواقع أن فلاسفة الإسلام لم يضعوا في اعتقادهم تلك التفرقة التي نضعها نحن اليوم بين الفلسفة والعلم، فالفلسفة ابتداء من طاليس تصويرية لم تتناول إلا المدركات العقلية فالفيلسوف كان فيلسوفا وعالما في وقت واحد لذلك وجدنا جورج سارتون وهو يؤرخ لتاريخ العلم يقول: (ليس تاريخ أرسطو استعراضا لتاريخ الفلسفة فحسب بل لتاريخ العلم أيضا على الأقل حتى القرن الثامن عشر)[2].

ومعنى ذلك أن ما نسميه علما كان جزءا من مباحث الفيلسوف إذ لم يكن هناك العالم المتخصص الذي يتميز بمنهجه وموضوعه عن الفيلسوف كما هو

---

(١) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفية علمية، ص٣٠٥-٣٠٧.

(٢) د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الفلسفة العامة، ص٢٧.

الحال الآن، فقد كانت للفلسفة السيطرة العظمى خلال تلك الفترة وكان للعلم مكانته، واخذت مكتشافته تطبق على الحياة[1]، بل ومن ناحية أخرى نرى مع جون سيتورت مل عن سر هذا الاعتقاد بالضرورة بين السبب والمسبب يقول مل: (إن التجربة قد علمتنا أن ظواهر الطبيعة تجرى على نسق واحد وتسير على غرار لا يلحقه تغير، وكل ظاهرة تسبق أخرى، ومن ثم سميت السابقة متى اطرد وقوعها علة، وسميت اللاحقة عند إطراد وقوعها معلولا، وتمشيا مع قانون تداعي المعاني تعيد الذاكرة الظواهر بنفس الطريقة التي تعاقبت عليها، وهذا هو سر الاعتقاد بالقوانين الضرورية والمبادئ الكلية، إذ ليست جميعها إلا مجرد تعميم من تجارب جزئية، وإذن فتعميم الحكم بعد ملاحظات جزئية معدودة يبرزه اعتقادنا بأن لكل ظاهرة علة توجب حدوثها، أن لكل علة معلولها ينشأ عنها وهذا هو قانون العلة العام[2].

ثم يرى د. زكي نجيب في نفس المؤلف أن مفهوم العلة قد أصبح في لغة الحديث هي الحادثة السابقة للظاهرة اسبقية لا تتخلف ولا تمتنع ويرى أن هيوم هو أول من نقل فكرة العلية أو السببية هذه النقلة بحيث أصبح معناها هو الإطراد الملحوظ بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث إطراد يجيز لي أن أتوقع حدوث المجموعة التالية إذا حدثت المجموعة الأولى التي هي سبب ما يحتم بالضرورة أن تصدر عنها المجموعة الأولى[3] فبمعنى العلة ومعنى المعلول متغايران ويستحيل علينا أن نعلم مبدئيا معنى المعلول من معنى العلة[4].

---

(١) د. جوبرت رونز، فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نوية، مراجعة د. زكي نجيب محمود، ص٣٠٢.

(٢) د. توفيق الطويل جون سيتورت مل، ص١٤٢-١٤٣.

(٣)د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفية علمية، ص٢٨٢ وارجع إلى

Davaid Hume: Concerning Human understanding Greek book of the nestarn world, vol.35, p.472-478.

(٤) د. يوسف كرم، قصة الفلسفة الحديثة، ص١٧٥.

فالمبدأ الأساسي عند هيوم: هو أن أفكارنا كلها ليست إلا صورا بما كانت حواسنا قد انطبعت به انطباعا مباشرا، فيستحيل علينا أن نفكر في شيء لم يكن قد سبق لنا لأن أحسسناه بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة وهكذا لا تنشأ الرابطة عند هيوم عن التفكير العقلي الخالص الذي يستغنى عن الخبرة الحسية في تقديره لما يقرره فالخبرة الحسية وحدها لا التفكير الخالص هي المصدر الذي نستقي منه علمنا بعالم الواقع ويستحيل علينا بعد تلك الخبرة أن نتوقع ما عساه أن يحدث من حوادث ذلك العالم، يقول هيوم: (افرض أن شخصا رغم كونه موهوبا بأقوى الملكات العقل والتفكير قد جيء به فجأة إلى هذا العالم، فإنه وإن يكن سيلاحظ من فوره تتابعا في الأشياء متصلا وأن حادثة تتبع الأخرى إلا أنه لن يستطيع أن يلحظ وراء هذا الحد شيئا، فلن يستطيع للوهلة الأولى أن يدرك فكرة السبب والمسبب مهما تكن وسيلته العقلية في ذلك. كما أن ذلك الشخص إذ لم تزدد خبراته فيستحيل عليه أن يستعين بالتخمين أو بالتدليل العقلي ليعلم شيئا عن أمر من أمور الواقع، أو أن يتوثق من أي شيء يجاوز ما هو حاضر حضورا مباشرا أمام ذاكرته وحواسه، ثم افرض أنه قد حصل خبرة أوسع وعاش في هذا العالم أمدا أتاح له أن يلاحظ الأشياء ومدى ارتباطها معا، فماذا ينتج؟ أنه لا يلبث أن يستدل وجود شيء ما من ظهور شيء آخر ومع أن تلك الخبرة لا تمكنه من الكشف عن القوى الخفية التي بها ينتج الشيء السابق شيئا لاحقا. كما أن ليس هنا أي عملية عقلية واحدة تضطره إلى ذلك إلا أنه مع ذلك يمضي في نفس هذا المجرى من التفكير فثمة مبدأ يضطره أن ينتهي إلى مثل هذه النتيجة، هذا المبدأ هو العادة ذلك أنه حيثما أدى تكرارنا لفعل معين أو عملية معينة إلى ميل فينا نحو العودة من جديد إلى أداء الفعل نفسه أو العملية نفسها دون أن يكون ثمة واقع من تدليلات العقل أو عملياته قلنا دائما عن هذا الميل أنه أثر (العادة) فالعادة وحدها تقتضينا أن نتوقع أحد الشيئين إذا

ما ظهر الآخر [1].

العادة هي المرشد العظيم للحياة البشرية، فهذا المبدأ وحده هو الذي يجعل خبرتنا ذات نفع لنا، ويتيح لنا أن نتوقع المستقبل سلسلة من الحوادث شبيهة بسلسلة الحوادث التي ظهرت فيما مضى، وبغير تأثير العادة نكون على جهل تام بكل أمر من أمور الواقع فيما يجاوز الحاضرات حضورا مباشرا أمام الذاكرة والحواس، فعند ئذ كنا لا ندري أبدا كيف نوفق بين الوسائل وغاياتها أو كيف نستخدم قوانا الطبيعية في إحداث أي أثر نريد أن نحدثه. وعندئذ أيضا تنتهي فورا كل قدرة لنا على العمل، كما تنتهي قدرتنا على القيام بالجزء الأكبر من تأملاتنا النظرية[2].

ثم يقول هيوم: (على ذلك ففكرتنا عن الضرورة والسببية تنشأ كلها عن الإطراد والذي نلحظه في عمليات الطبيعة حيث ما تنفك الأشياء المتشابهة يصاحب بعضها بعضا، ويتحتم على العقل بفعل العادة أن يستدل شيئا إذا ما ظهر شيء آخر كان مصاحبا له دائما[3].

وإذا كان موقف هيوم[4] من السببية وقوله بالعادة هو موقف شبيه بموقف

---

(١) د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص١٨٢-١٨٤.

(٢) نفس المصدر السابق ص١٨٦.

(٣) نفس المصدر السابق ص١٨٩.

(٤) وقد حدث جدلا حول التشابه بين قول الغزالي وهيوم في العادة، فالدكتور يوسف كرم في كتابه العقل والوجود ص١٨٠ إذ يقول :(كلام الغزالي عن العادة والسببية صريح كل الصراحة، لم يقل هيوم أو غيره من المحدثين أصرح منه) والدكتور أبو ريدة في تعليقه على كتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٢٦١ إذ يقول :(وفي رأي الغزالي في الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم في الموضوع نفسه) والدكتور محمد يوسف موسى في كتابه بين الدين والفلسفة ص١٩٣-١٩٤ إذ يقول :(ويذكرنا ما ذهب الغزالي إليه في هذه المشكلة بما ذهب إليه هيوم من بعده أي نفس الارتباط الضروري بين ما يسمى سببا وبين ما يسمى مسببا) وعباس محمود العقاد في مقالته الأسباب بين الغزالي وابن رشد - مجلة الكتاب - ص١٩٨-٢٠٢ إذ يقول :(إن هيوم =

الغزالي من السببية وقوله بالعادة أيضا بحيث لا نستطيع أن نقول مع أستاذنا د. زكي نجيب: بأنه أول من نقل فكرة السببية هذه النقلة الواسعة والتي كان لها أكبر النتائج في التفكير المعاصر. بل قاله الغزالي قبله بستة قرون فالموقف يكاد يكون متطابقا بينهما من حيث موقفهما من القائلين بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. وبقول موجز أود أن أذكر أن أفكار فلاسفة الإسلام كانت لها أصولها اليونانية وهي الحلقة الفكرية السابقة عليهم وأفكار فلاسفة العصر الحديث كانت لها أصولها الوسيطة وهي الحلقة الفكرية السابقة عليهم فهي حلقات فكرية متماسكة تقوم بعضها على بعض حتى لا تدعى حلقة بأنها حدثت فجأة وبدون مقدمات ودون اعتماد على حلقات فكرية سابقة. وهو ما أسقطه د. زكي في كتابه نحو فلسفة علمية.

فالإطراد في الطبيعة يمكن تفسيره كتعميم تجريبي تبرره استقرائيا تعميمات القوانين، ويستخدم التعميم التجريبي أساسا لإقامة تعميمات القوانين[1] وهذا الاستقراء وهذا التعميم هما السبب وراء الرابطة الضرورية بين السبب والمسبب. فليس في طبيعة السبب وطبيعة المسبب ما يستلزم وجودهما معا،

=

قال برأي الغزالي بنصه ومعناه) وقدري حافظ طوقان في كتابه مقام العقل عند العرب ص١٦٣ إذ يقول: (بلغ الغزالي في تهافت الفلاسفة أقصى حدود الشك فسبق زعيم الفلاسفة الشكيين هيوم بسبعة قرون في الرد على نظرية العلة والمعلول) ودكتور محمود حمدي زقزوق في كتابه المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص١٥١-١٥٢ :(من المعروف أن التلازم بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا إلى العادة فقط ولكن العرض الدقيق لرأي الغزالي في السببية وبيان التأسيس الفلسفي لهذا الرأي يبين أنه لا يجوز إطلاقا وضع رأي الغزالي في هذا الصدد بجانب ارتيابية هيوم في السببية) ويقول رينان في كتابه عن ابن رشد :(إن هيوم لم يقل في نقد مبدأ العلية أكثر مما قاله الغزالي) الترجمة العربية ص١١٢.

(١) الفرد جيلز اير، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة الأستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان ص١٨٩.

ولكن لكل منهما طبيعة خاصة به بحيث إذا اطرد وقوع أحدهما سمي علة، وهو السابق وإذا إطرد اللاحق سمي معلولا.

المعجزة بين فلاسفة الإسلام والغزالي:

وفلاسفة الإسلام كما أوضح لنا ابن رشد في تهافته لم يتناولوا هذه المسألة تفصيلا مستقلا بذاته، أي لم يفردوا لها في مؤلفاتهم فصولا أو يخصصوا لها رسائل بل تناولوها من خلال بحثهم في النبوة وضرورة وجود النبي.

والمعجزة مخلوقة لله تعالى ومقدورة للنبي، فهي فعل صادر عنه تعالى أتى بها لتدل على صدق الرسول ﷺ في قوله أنه مرسل من عند الله إلى العباد، فهي مصدقة له في قوله، والتصديق من الله تعالى لرسوله في دعواه الرسالة لا يحص بما ليس من قلبه أن تكون المعجزة فعلا لله تعالى فليس مما تتعلق به قدرة العباد وإرادتهم بحيث يمكنهم أن يأتوا بها متى شاؤا كسائر أفعالهم الاختيارية، ولا مما يتعلق بالتعليم، ولذلك أمر الله تعالى خاتم رسله أن يجيب على من اقترحوا عليه الآيات بقوله ﴿ قُلْ إِنَّمَا ٱلْأَيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ (العنكبوت: من الآية ٥٠) فهي من شؤونه يجريه على أيدي الرسل متى شاء.

فالله اصطفى رسله وأيدهم بمعجزات من جنس ما برع فيه أقوامهم، فكانت معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر الذي اشتهر به قومه، ومعجزة عيسى عليه السلام الطب الذي برع فيه أهله، ومعجزة محمد ﷺ البيان الذي كان قومه أئمته، فنزل القرآن بلغتهم متحديا لهم ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[1] ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ

---

(١) سورة الإسراء: آية ٨٧.

ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾[1].

وكون المعجزة خارقة للعادة ومخالفة للسير الطبيعي المعروف في إيجاد الحوادث ومما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا في إيجاد الكائنات وربط الأسباب بالمسببات، لأنه يؤدي إلى القول بعدم قدرة الله على فعل أي شيء في أي وقت وكيفما شاء، لأن كل شيء مربوط برباط العلة والمعلول، أو السبب والمسبب، وبالتالي فلا مكان للمعجزة في مذاهبهم، ذلك لأن المعجزة تمثل ضربا لتلك العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب من حيث أنها تمثل خرقا للعادة، وخارجة عن مجرى الأمور المعتادة.

فالإنسان كما يراه ابن سينا إنسان اجتماعي بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، هذه الضرورة هي التي أدت إلى ضرورة وجود النبي، إذ هي الدافع الأساسي والجوهري في وجود نبي وذلك ليقيم هذا الاجتماع على سنة وعدل لأنه لا يستطيع ذلك بدون نبي[2] يقول ابن سينا فإذا كان ظاهرا فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركته، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي يكون له ولا بد من المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولا بد من أن يكون هذا إنسانا، ولا يجوز أن يترك الناس وآراؤهم في ذلك فيختلفون، ويرى كل واحد منهم ماله عدلا، وما عليه ظلما، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان ويتحمل وجوده أشد

---

(١) سورة البقرة : آية ٢٣-٢٤.

(٢) د. إبراهيم مدكور في الفكر الإسلامي ص٥٥، ويرى د. مدنى صالح أن الفارابي يفسر الوحي والنبوات سيكولوجيا وينسب حصول الوحي إلى نشاط ذهني ماثل في القوة المتخيلة احدى ملكات العقل التي يحصل فيها التلقي وحيا عن طريق العقل الفعال ص٣٧.

من الحاجة إلى أشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة منها في البقاء[1].

ولا بد لهذا الرجل من خصوصية وهذه الخصوصية التي تميزه عن سواه هي المعجزات، يقول ابن سينا: (فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به منهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها)[2].

فالنبي هو الذي يسن للناس وهو مقيلس العدل بينهم لذلك لا يجب تكذيبه بل لا بد من ضرورة تصديقه فهو فيما يسنه للناس في أمورهم بإذن من الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه، يقول ابن سينا: (وهذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بإذن الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه)[3].

يقول ابن سينا: (فالوجود إذن ابتداء من عند الأول ثم يزل كل تال منه دون مرتبة من الأول، ولا يزل ينحط درجات، فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها ثم بعدها يبتدأ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس أول شيء صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون أول الوجود فيها أخس وأدون مرتبة من الذي يتلوه فيكون أخس ما فيه المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات ثم الحيوانات وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية ثلاث قوى

---

(١) ابن سينا، الشفاء الالهيات ح٢ م١ ف٢ ٤٤١.

(٢) نفس المصدر السابق ص٤٤٢.

(٣) نفس المصدر السابق ص٤٤٦.

وهي أن يسمع كلام الله ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها وأنه هو الذي يوحى إليه ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان والأرض وهذا هو الموحى إليه[1].

ويقول ابن سينا: (وهو المسمى بالنبي وإليه انتهى التفاضل في الصور المادية وإن كان كل فاضل يسود المفضول ويراسه، فإذا النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي فضلها. والوحي هذه الإفاضة والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة. كأنها عملية إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلي، مجراه عنه لا لذاته بل بالعرض وهو المرئي القابل، وسميت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معاني مختلفة، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزء القابل. والرسالة هي إذا ما قيل من الإفاضة المسماة وحيا على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علما وسياسة. والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماه وحيا على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم)[2].

أما كيفية تلقي الوحي والإلهامات فالفارابي وابن سينا قد فسرا لنا ذلك عن طريق القوة المتخيلة[3] التي تقبل الصور عن الملكوت أو العقل الفعال،

---

(١) نفس المصدر السابق ح٢ م١ ف١ ص٤٣٥ والوحي ظاهرة هامة صاحبت الأديان وتوقفت عليها نشأتها، وأصل الكلمة لغويا كما يبين لنا الشيخ مصطفى عبد الرازق إنما تعني الأسرار والأعلام في الخفاء، وأصل مادة الوحي هو السر، والخفاء معا. ومعناه في القرآن إيحاء الله إلى أنبيائه ورسله أي القاؤه وحيهم ما يريد أن يعلموه من المعارف الدينية. انظر مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام ص٥٦، وانظر ايضا الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكرا وأديبا ومصلحاً، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٨٢.

(٢) ابن سينا رسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم.

(٣) والقوة المتخيلة أو المفكرة هي القوة الخامسة الباطنة التي بها نستعيد احساساتنا الماضية، وبعبارة =

يقول الفارابي: (ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها عن المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأسباب الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل ورموزا وتشبيهات وألغاز ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كبيرا)[1].

=

أخرى هي القوة التي بها نستعيد صور المحسوسات التي تدركها الحواس الظاهرة والمعاني الجزئية التي يدركها الوهم. كما أنها القوة التي بها نفرق بين صور المحسوسات بعضها عن بعض وبين المعاني بعضها عن بعض. أو بين صور المحسوسات والمعاني أو تؤلف بينها جميعا في عمليات التفكير والابتكار، ولهذا اهتم الفلاسفة بها فوضعوا لها تعريفات. فأفلاطون يعرف التخيل بأنه مصور أو رسام يرسم في النفس أشباه الأشياء المدركة بالحس، ويأخذ من الحواس موضوعات الحس التي تصبح مادة التفكير (plato: philebus 30-35 E- 40B) وأرسطو يعرف التخيل بأنه حركة ناتجة عن الإحساس بالفعل (Aristotle: De Arimam 111,3,4,29a-2-428b,10-15) وربما أن التخيل حركة ناتجة عن الإحساس بالفعل، فهو إذن شبيه بالإحساس كما أن الصور الخيالية شبيه بالإحساسات (ibid 111,3,428b,10-15) ويعرف الفارابي التخيل في آراء أهل المدينة الفاضلة ثم يحدث فيه (الإنسان) بعد ذلك الإحساس قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها. وهذه هي القوة المتخيلة فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذب وبعضها صادق (آراء أهل المدينة الفاضلة ص٤٧-٤٨) وابن سينا يعرفه بقوله: القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية هي مفكرة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار. ويقول في موضع آخر: نعلم يقينا أن في طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض وانفصال بعضها عن بعض لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أولا فيجب أن تكون فينا قوة تفعل ذلك بها وهذه هي التي إذا استعملها العقل تسمى مفكرة وإذا استعملتها قوة حيوانية تسمى متخيلة (الشفاء ج١ ص٢٩١-٣٢٣،والنجاة ص٢٨٦).

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص٢٧٤.

فميزة النبي في رأي الفارابي أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي حال النوم. وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة وليس الوحي شيئا آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال[1].

ويقول ابن سينا: (وصنف من الآيات والمعجزات يتعلق بفضيلة التخيل وذلك أن يؤتى المستعد ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية والاطلاع على المغيبات من الأمور المستقبلة فيلقي إليه الكثير من الأمور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر عنها، وكثير من الأمور التي تكون في زمان المستقبل فينذر بها. وبالجملة فيحدث عن الغيب فيكون بشيرا ونذيرا وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس في النوم وليس في الرؤيا. وأما الأنبياء عليهم السلام فإنما يكون ذلك في حالة اليقظة والنوم معا)[2].

يقول الله سبحانه وتعالى عن الرؤيا التي رآها نبينا محمد ﷺ حينما كان سائرا إلى الحديبية: ﴿ لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾[3] وقوله تعالى عن رؤيا إبراهيم عليه السلام: ﴿ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ ﴾[4] هكذا وجدنا كل من الفارابي وابن سينا يحاولان تفسير النبوة وما تتلقاه من وحي وإلهامات بالقوة المتخيلة أي بالاستعانة بتلك القوة وجعل الوحي والإلهامات وظيفة لها، يقول ابن سينا: (الإنسان هو أشرف الموجودات في هذا العالم السفلي، ولبعده عن طرفي القضاء يشبه الفلك فيقبل شبه المفارق وهو النفس الناطقة وكان العقل الفعال نار

(١) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج١ ص٨٠.

(٢) ابن سينا : رسالة الفيض الإلهي.

(٣) سورة الفتح آية ٢٧.

(٤) سورة الصافات آية ١٠٢.

تشتعل، ولشدة قربها إلى النفس النبوية ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ ﴾[١] فيفيض على القوة النطقية، وهي على الحافظة وهي على المتخيلة، وهي على المشتركة وهي على الحس الظاهر، وهو على الهواء فينطبع وينعكس فيرى شخصا في غاية الجسم ويخاطبه موضع السنن والنواميس، وأشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلا بالفعل، وأشرف من كانت نفسه النطقية عقلا بالفعل من كانت له النفس القدسية النبوية)[٢].

ويوجد ثلاث أنواع فقط من المعجزات الأولي: الوحي (التخيل) وهي تستلزم التنبوء بالمستقبل، وطبقا لهذه النظرية فالصور تعد نماذج للعلل الطبيعية وهي تنبثق من العقول السماوية أو الأرواح أو الأجسام السماوية وهذه الأرواح متصلة بالمادة كعنصر خاص لإنتاج صورة للروح، كما أنهم قادرون على تصور التسلسل الخاص بالعلل والمعلولات أو التي يمكن من خلال التنبؤ بالأحداث التي يمكن حدوثها في المستقبل، وعندما تكون قوة التخيل كقوة خاصة بفرد تقودنا كقوى فوق القوى الخمس ولا يمكن اعتبار ذلك شيئا مخيلا بل يصبح مناسبا لتقبل الفيض، وبالتالي لا تمثل المعجزة قطعا لسير الطبيعة بل نتيجة لقوة التخيل عند النبي[٣].

والنوع الثاني من المعجزة فهو مؤيد من الفلاسفة -ابن سيناوأتباعه- وهو الوحي العقلي. ويشرحه الفلاسفة على أنه ذكاء خارق غير عادي، وذلك لأنهم لاحظوا أن بعض الأشخاص لا يستطيعون أن يحلوا بعض المشكلات النظرية حتى لو ظلوا يحاولون مدة طويلة من الوقت، والبعض الآخر يحل تلك المشكلات في فترة قصيرة، وذلك لتمتعهم بقوة الحدس، وهم يستطيعون إعادة

(١) سورة النور آية ٣٥.

(٢) ابن سينا رسالة العروس.

(3) Kojan (B) Averroes and the Metaphysica of causation p75.

تقييم البرهان واشتقاق الآخرين في نتاج سريع، فنفاذ البصيرة يتطلب من الأشخاص تلميحا بسيطا خفيفا ولا يتطلب معلما، وهم يعلمون أنفسهم فالنبي لا يحتاج إلى معلم بشري إنما نبوته بجلاء تحتاج إلى معلم إلهي[1].

والنوع الثالث من المعجزات يمكن تفسيره من داخل علم النفس، فالروح الإنساني لا توجد بدون البدن بل هي جوهر وعلاوة على ذلك فهي تشكل الحافز والرغبة في تنظيم أفعال الجسم وقواه خلقت تحكم بالنفس وهم يرون أن المعجزات تحدث في القوى النفسانية الغير عادية للأنبياء[2].

يقول الغزالي: (إن الفلاسفة لم تثبت المعجزات الخارقة للعادات إلا في ثلاث أمور: أحدها في القوى المتخيلة فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم تستغرقها الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل، وذلك في اليقظة للأنبياء ولسائر الناس في النوم فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة. والثاني خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع إلى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم. فرب نفس مقدسة صافية تستمد حدسا في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات أي تعليم بل كأنه متعلم من نفسه وهو الذي وصف بأنه ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۗ ﴾. والثالث: القوة النفسية العملية قد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتسخر، ومثاله: أن النفس منا إذا توهمت شيئا خدمتها الأعضاء أو القوى التي فيها فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى إذا توهم شيء طيب المذاق تحلبت أشداقه وانتهضت القوة المعلبة الفياضة باللعاب من معاونة وذلك

(1) Ibid p75-76.

(2) Ibid p75.

لأن الجسم والقوى الجسمانية خلقت خادمة ومسخرة للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها)[1].

واضح من هذا النص أن الغزالي لا يرفض ولا يعترض على قولهم هذا بل يعترض على إعتراضهم وإنكارهم لقلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى، فهو يقول: (وهذا مذهبهم في المعجزات ونحن لا ننكر شيئا مما ذكروه وأن ذلك مما يكون للأنبياء وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وغيره)[2].

كما يعترض الغزالي على إنكار الفلاسفة لمعجزة إبراهيم عليه السلام فهو يقول: (انكروا وقوع إبراهيم صلوات الله عليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق، وبقاء النار نارا وزعموا –ويقصد هنا الفارابي وابن سينا- أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار وذلك يخرجها عن كونها نارا، أو بقلب إبراهيم عليه السلام ورده حجرا أو شيئا آخر لا تؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن)[3].

ويرى الغزالي أن فعل الإحراق هو لله تعالى وليس للنار، فإذا ثبت أن النار لا فعل لها بذاتها وأن الفاعل الحقيقي يخلق الاحتراق بإرادته هو عند ملاقاة القطن النار فعندئذ يصبح من السهولة أن نتصور أنه يكون في الإمكان ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة.

يسلم الغزالي بأن النار خلقت خلقه، إذ لاقاها قطعتان متماثلتان احرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلت من كل وجه فإنه مع هذا يجوز أن يلقى النبي في النار ولا يحترق وذلك إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة النبي عليه السلام فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا

---

(١) الغزالي : تهافت التهافت ص٢٧٢-٢٧٤.

(٢) نفس المصدر السابق ص٢٧٥.

(٣) نفس المصدر السابق ص٢٨٢.

يتعداه، فيبقى معها سخونتها وأثرها، أو يحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر النار، فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد لا يتأثر بالنار والذي لم يشاهد ذلك ينكره[1]، ثم يستطرد بعد ذلك: ونحن لم نشاهد جميعها فلم يتبع أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها[2].

والواقع أن ما يقرره الغزالي هنا هو محاولة من جانبه لتقريب فهم المعجزة وما قرره من إبطال مفعول النار بواسطة طلاء الجسم بالطلق، إنما هو محاولة من جانبه لتقريب المسأله للفهم ووقوعها في دائرة الإمكان ولكن ذلك لا يمكن تطبيقه بحال على المعجزة في مثالنا هذا وإلا خرجت المعجزة عن كونها فعلا لله تعالى، إذ من شرط الإعجاز والحالة هذه أن تبقى النار نارا والجسم الملاقي لها على حالة دون شرط مانع من تأثيرات النار، وهنا تكون المعجزة بإبطال تأثير النار في الإحراق. قال تعالى ﴿ قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾[3].

وابن رشد يبلغ قراءه بوضوح تماما: أن المتكلم مضطر أن يعترف بمعجزات الأنبياء كأسس ضرورية للاقتناع والاقتداء بها، فكون المعجزة خارقة للعادة معناه أنها مخالفة للسير الطبيعي المعروف في إيجاد الحوادث ومما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا في إيجاد الكائنات وربط الأسباب والمسببات وهذا لا يضر ولا يخرجه عن كونه ممكنا لأن الذي ربط الأسباب والمسببات هو موجد الكائنات وخالقها، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات وإن كنا لا نعرفها[4].

وإذا كنا نجزم بأن صانع هذا الكون قادر مختار فبالضرورة نجزم بأنه لا يمتنع

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص٢٧٨-٢٨٨.

(٢) نفس المصدر السابق ص٢٨٨.

(٣) سورة الأنبياء آية ٦٩.

(4) Kojan: Averroes and the Metaphysica of causation, p 82.□

عليه أن يحدث خوارق العادات. فخرق العادة: إعجاز للنبي ولا يمكن للمنصف العاقل إنكاره، بل سيصبح عندئذ أمرا عاديا، يقول ابن رشد: (أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل: هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ وأنه لا يشك في وجودها، وأن كيفية وجودها أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية، والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون فيها الإنسان فاضلا، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة. وإذا كانت الصنائع العلمية لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المعلم أولا فأحرى أن يكون ذلك من الأمور العملية)[١].

وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها من هذا الجنس وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا عن طريق السماع كانقلاب العصا حية. وإنما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات فليكف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذ المسألة. فالقرآن من وجهة نظر ابن رشد ليس معجزة بمصطلحاته أو أسلوبه الفياض باللغة العربية كما يفعل المترجمون التقليديون، ولكن من وجهة نظره أنه يوضح للإنسان والبشر طريق الفضيلة والسعادة لكل الأجيال بطريقة ذو فاعلية، وأن أي شيء يمكن إدراكه بالرجوع إليه وبالمقارنة به فإن سائر المعجزات لا تؤثر في رسالة النبي لأنها ليست متكررة ولا تضغط أو تؤثر في الناس جميعا[٢].

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص٧٧٣-٧٣٤.

(2) Kojan: Averroes and the Metaphysica of causation, p 85.

ثم يستطرد ابن رشد ويقول: (أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل ربما هو إنسان عالم ولذلك يجب على كل أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها ولا بد الواضع لها فإن جحدها والناظر فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة)[1].

فالذي يجب أن يقال فيها: أن مبادئها هو أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن يعترف بها على جهل أسبابها ولذلك لا نجد أحد من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم وأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل ولا فيما يقال منها بعد الموت.

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها فغرضه أن لا يصرح لذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه وتعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[2].

هكذا فرق بين حدود العلماء وحدود الشرائع وبين لنا السبب الأساسي وراء عدم بحث الفلاسفة هذه المسألة أو الخوض فيها إذ اعتبروها أمرا إلهيا ومبدأ من مبادئ الشرائع التي لا يجب عليهم أن يتعرضوا لها بالفحص أو الشك في وجودها. بل وصف ابن رشد من يتعرض لها بالبحث بأنه محتاج للأدب. ولذلك لا يوجد أحد من القدماء تكلم فيها مع انتشارها وظهورها في العالم لأنها مبادئ تثبيت الشرائع.

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص٧٩١.

(٢) سورة آل عمران آية ٧.

فابن رشد إذا كان يقر للشرائع بوجود أسمى من الفلسفة أحيانا فإن هذا الإقرار لا بد منه، والعبرة بارتباط التأويل بنظر العلماء الراسخين في العلم الذين لهم الحق في التأويل طالما أن هذا التأويل قائم على منطق البرهان العقلي، وكل الخطأ يكمن في التصريح به لأنه ضرر على العامة وهم الذين يتوجه إليهم الشرع بصفة خاصة.

ومعالجة ابن رشد للمعجزات معالجة دينية ودليله عى صدقها دليل ديني. بل قدم لنا أيضا وصف غير نظري لها، ولكن ابن رشد بالرغم من ذلك كان له نظرة عامة للمعجزات ووصل إلى ما أراد لنفسه أن يصل إليه[1].

فالله تعالى قد أجرى سننه بربط الأسباب والمسببات، فإن هذه الأسباب ما هي إلا وسائل عادية يتوصل بها إلى المسببات طبقا لتقديره تعالى المحكم، فلا تأثير للأسباب بذاتها، وإنما المؤثر الحقيقي هو الله تعالى، ولعل ما سقناه من آيات هو خير دليل. فينبغي أن يرد الأمر كله إلى الله وحده فهو قال عن نفسه ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ ﴾ فإليه يرجع الأمر كله وهو إن كان قد سبب الأسباب وأجرى سننه على أوضاع محددة وطلب إلينا أن نتخذ الأسباب فإنه مع ذلك المرجع الأول والأخير لكل ما يجرى في هذا العالم من شئون.

فأي موقف اتخذه الغزالي من الفلاسفة، فإذا قال بأن قولهم العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات سوف يؤدي إلى عدم قدرة الله على فعل أي شيء في أي وقت وكيفما شاء، لأن كل شيء مربوط لديهم بربط العلة والمعلول، وأن هذا يؤدي أيضا إلى عدم حدوث ما يخرق الطبيعة وبالتالي فلا مكان للمعجزة في مذاهبهم، ذلك لأن المعجزات تمثل ضربا لتلك العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات من حيث أنها خرقا للعادة ولا تجري مجرى

(1) Kojan: Averroes and the Metaphysica of causation, p 87.

الأشياء، بل هي خارجة عن مجرى الأمور المعتادة، فإن هذا القول كله مردود عليه من جانب ابن رشد في بيانه موقفه وموقف الفلاسفة السابقين عليه من ضرورة الإيمان بإله خالق لكل شيء معطي لكل شيء طبيعة وأن هذه الطبيعة لا تفارقه ولا تتغير ولها فعلها الخاص بها. وهو قد أجرى سننه بربط الأسباب والمسببات فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات وإن كنا لا نعرفها فهي أمر إلهي معجز عن إدراك العقول البشرية ولا بد من إيمان به فالله هو الخالق لكل شيء وعلة لكل شيء وهذا ما كان يسعى إليه دائما فلاسفة الإسلام.

ثانيا: موقف فلاسفة المسلمين من القائلين بعلة واحدة والقائلين بالاتفاق والصدفة والجواز:

أ- موقف الفلاسفة المسلمين من القائلين بعلة واحدة:

وقد وقف فلاسفة الإسلام وبصفة خاصة ابن سينا وابن رشد موقف الناقد الداحض للفلاسفة القائلين بعلة واحدة كأصل للموجودات فهؤلاء الفلاسفة اليونانيون الأوائل كانوا بداية التفكير العلي الفلسفي، فمنذ طاليس وبدأ السؤال الأزلي الذي حاول الفلاسفة الإجابة عليه وقدموا له تفسيرات وإجابات مختلفة متباينة فيما بينها، مشتركة في شيء واحد هو أنها جميعا تبحث عن علة هذا الكون وأصل الموجودات الممتلىء بها.

ويعرض فلاسفة الإسلام لتلك الفلسفات في مؤلفاتهم ثم تناولوها بالنقد لا لشيء إلا لبيان ضعفها وتهافتها. وأي ميزة كانت لتلك الفلسفات أهم من أنها كانت البداية الأولى للتفكير العلي، وكانت البداية لمباحث فلسفية عميقة حتى عصورنا الحديثة.

فجميع الفلاسفة كانوا يبحثون عن أصل واحد نشأ عنه الكون، وكان تصورهم جميعا لهذ الأصل تصورا ماديا، فمنهم من قال بالماء، ومنهم من قال

بالهواء، ومنهم من قال بالنار، وغيرها من الأصول، فكل منهم قال بأصل مادي حاول من خلاله أن يفسر نشأة الموجودات وأن يصل به إلى أصل الكون. فطاليس قد وضع لنا البداية التي تقدمت مع لاحقيه من الفلاسفة، هذه البداية كانت تقوم على دعامتين هما: الأولى أن جميع الأشياء لا بد لها من مصدر، والثانية أن هذا المصدر واحد[1].

وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن الفرق بين العناصر وعن أفضلية عنصر على عنصر، يقول ابن رشد: (وكل القدماء يقول: كأنه أمر سهل أن الأسطقس هو واحد من هذه الثلاثة أعني النار أو الهواء أو الماء سوى الأرض مع أنهم اعتمدوا فيما ادعى كل واحد منهم أنه الأسطقس طريقا واحدا، فلم يمكن قول واحد منهم أولى من قول صاحبه أعني قول من قال أنه النار أو الهواء أو الماء، والسبب في ذلك أنهم سلكوا في ذلك طريقا مشتركا أي ليس دلالته على واحد منها أنه اسطقس أولى من دلالته على الآخر)[2].

فالجميع متساوون، فليس القائل بالهواء أولى من القائل بالماء أو القائل بالنار فالجميع ساروا في طريق مشترك واختار كل منهم عنصرا واحدا للكون، فلا تفاضل بينهم إذا ولا أفضلية لعنصر دون آخر. بل هو ميل كل واحد منهم - كما قال ابن سينا - إلى اختيار عنصر واحد ثم مال كل واحد منهم إلى اختيار عنصر واحد[3].

ويرى ابن سينا أن هؤلاء الفلاسفة يردون كل شيء إلى المادة وهم لم يشعروا إلا بالسبب المادي كأصل للوجود. يقول ابن رشد: (ولما كان القدماء الأول من الطبيعة قد اتفقوا على أن المبدأ لجميع المتكونات واحد من

(1) Reginalid E. Allen: Greek philosophy Thales to Aristotle. P.78.

(٢) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة المقالة المرسومة بالألف الكبرى ص٨٢.

(٣) ابن سينا : الكون والفساد ص٩٧.

الأسطقسات الأربع فبعضهم يضع النار، وبعض أنه الهواء، وبعض أنه الماء ما عدا الأرض، وهؤلاء لم يشعروا -فيما يرى ابن رشد- إلا بالسبب الذي على طريق الهيولي)[1].

ويرى ابن سينا أيضا أن تلك المذاهب تناقض نفسها بنفسها إذ أعرضت عن الصورة ووقفت على المادة غير المصورة، وهو في نفس الوقت لم يخرج عن النظر في الصورة، فهو قد اختار للهيولي صورة مثل صورة المائية أو الهوائية أو غير ذلك، فظنه أنه مستنبط الحديد غير مضطر إلى مراعاة أمر الصورة ظن فاسد، فإن مستنبط ليس موضوع صناعته هو الحديد بل هو غاية في صناعة وموضوعه الأجسام المعدنية التي يكب عليها بالحفر والتذويب وفعله ذلك هو صورة صناعته، ثم تحصل الحديد غاية صناعته، وهو موضوع لصنايع أخرى أربابها لا يعنيها مصادفة الحديد عن التصرف فيه بإعطائه صورة أو عرضا[2] فالطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج إلى استتمام صناعته، إلى أن يكون محصلا للإحاطة بالصورة والمادة جميعا. فالصورة تكسبه علما بما هو به الشيء بالفعل، والمادة تكسبه العلم بقوة وجوده، ومنها جميعا يستتم العلم بجوهر الشيء[3].

ويبدو أن ابنادوقليس قد أحس بتلك المشكلة وهي أفضلية عنصر على عنصر فقال بالأربعة، وأنه رأى أنه ولا واحد من هذه العناصر يمكن أن يتحد مع الآخر ليكون الثالث. ويبدو أن أحس بعدم قدرة تلك العناصر على الإيجاد والفعل فقال بقوتين إلهيتين هما المحبة والغلبة[4]،وكان الدافع له هو إيجاد قوة فاعلة لها القدرة على الكون والفساد أو الإيجاد والإعدام.

يقول ابن سينا: (والسبب الذي دعا إلى ذلك -أي إلى القول بالعناصر

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة المقالة بالألف الكبرى ص٥٩.

(٢) ابن سينا : السماع الطبيعي م١ ج٩ ص٤٦.

(٣) نفس المصدر السابق ص٤٧-٤٨.

(4) Zeller: Outlines of the history of Greek philosophers p73.

الأربعة - أنه لا شيء منها أولى بأن يجعل عنصر لصاحبه أن يحصل عنصر له. وأن القوى الأولى هي الأربع والمزاوجات الصحيحة فيها هي أربع. ثم هذه الأربعة لا تتكون منها الكائنات ولا تفسد إليها باجتماع من أجزائها إلى المركب، وافتراق من المركب إليها. ولن يجتمع منها المركب إلا باقتران يقع فيها، وأنه لا سبيل إلى الظن بأن شيئا ينفعل بنفسه إلى اجتماع أو افتراق، إذ كل منفعل فإنما يخرجه من القوة إلى الفعل فاعل، وأنه من المستحيل أن تكون طبيعته واحدة بسيطة يصدر عنها من موضوعات بأعيانها جمع وتفريق معا، وإن كانت الطبيعة لا يبعد أن يصدر ذلك عنها ولكن إنما يصدر حينئذ كل واحد منها عن جزء من المركب خاص فيكون الجمع يصدر عنه عن جزء والتفريق عن آخر، ويكون المصدران الأوليان لهذين الفعلين هما الجزءان اللذان يجب أن يكونا مختلفين في الطباع، لأن فعليهما مختلفان في الطباع، ويكون كل واحد إما قوة مجردة وإما قوة في جسم. وأولى ما تسمى به القوة الجماعة هي الألفة والمحبة وأولى ما تسمى به القوة المفرقة المشتتة الموجبة تباعد هو الغلبة والبغض والعداوة)[1].

فابنادوقليس قد جعل قوتين: قوة للكون وقوة للفساد دون أن يجعل للكون والفساد قوة واحدة. وبالرغم من هذه الثنائية للقوة الفاعلة إلا أنه اقترب بفكره لضرورة وجود قوة فاعلة في الكون، وهي السبب في وجود الموجودات ووراء الكون والفساد. وأن العناصر تتحد بالحب وتتفرق بالكراهية[2].

وهو ما يراه ابن رشد أيضا ويردده فهو يقول: (ثم هناك من قال بالاسطقسات الأربعة التي كان يصنعها على طريق الهيولي، والمحبة والعداوة

(١) ابن سينا : الكون والفساد ص٩٠.

(٢) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة المقالة بالألف الكبرى ص٥٩.

اللذان كان يضعهما على طريق الفاعل)[1].

ثم يتناول ابن رشد موقف انبادوقيلس بالنقد حين يقول: إن قول انبادوقليس علة للفساد لا للكون، وأن المحبة والغلبة علتا فساد لا كون، فهو قد كان يعتقد أن المحبة إذا استولت أوجبت للموجودات أن تكون واحدا، فلذلك كان من شرط الكثرة والتمييز أن تكون غلبة ومن شرط الاتحاد أن تكون محبة.

وهكذا فإذا كانت الغلبة علة فساد فالمحبة كذلك علة فساد لأنه إذا اجتمعت أشياء كثيرة إلى واحد فقد فسدت. يقول ابن رشد: (ومع وضع هذا الرجل –يقصد ابنادوقليس- عللا محركة، فإنه لم يقدر أن يخبرنا ما علل الكون والفساد الأول، فإنه يسأل فيقال لم فعلت المحبة في وقت والغلبة في وقت، فيعود على مثل قول الذين يجحدون السبب الفاعل وهم الذين يقولون أن طبيعة الموجودات اقتضت ذلك الكون والفساد)[2].

بل أن ما يلزم ابنادوقليس من الشناعات في هذا الرأي هو أن يكون الله أقل علما من غيره، لأنه لما كانت المعرفة عنده أنا إنما نعرف الأرض بالأرض التي فينا، والماء بالماء الذي فينا، والمحبة بالمحبة التي فينا، والغلبة بالغلبة التي فينا، وكان الله ليس فيه الغلبة فهو إذا ليس يعرف الغلبة ولا ما تولد عنها، فيكون أقل علما من جميع الموجودات[3].

وفي النهاية يرى ابن رشد أن هؤلاء الفلاسفة لم يستطيعوا الإجابة عن السؤال لأي علة يكون بعض الأشياء فاسدا وبعضها غير فاسد ومبادئها واحدة ؟ ثم يعقب على ذلك بقوله: (أنه فيما قاله من المحال الذي يلزم هذا الوضع

---

(1) Zeller: Outlines of the history of Greek philosophers p72.

(٢) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة المقالة بالألف الكبرى ص٥٦.

(٣) نفس المصدر السابق ص٥٦.

كفاية)[1].

ب- نقد القائلين بالاتفاق والبخت:

وانطلاقا من هذا الموقف النقدي للفلاسفة المسلمين للقائلين بعلة واحدة كان موقفهم من القائلين بالاتفاق والبخت. حيث أن القول بالمادة أصل لكل شيء يؤدي حتما إلى القول بالاتفاق والبخت وبالتالي إلى القول بعدم وجود إله خالق موجود لهذا الكون، فالأمور الاتفاقية هي الأمور التي ليس لها علة تحدث عنها، وبالتالي لا تستطيع أن تعلم أو تضبط، فأمور العالم وأحواله كما يرى الفارابي نوعان: أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار، وعن الشمس توجد للأجسام المجاورة والمحازية لهما وكذلك سائر ما أشبهها. والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها، فكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلمَ ويضبط وكل أمر هو من الأمور الاتفاقية، فإنه لا سبيل إلى أن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات[2].

ولكن هل يمكن اعتبار الاتفاق والبخت من العلل والأسباب أم لا ؟ وإذا كانت عللا وأسبابا فكيف يمكن تصور وجودها ؟

وللإجابة على تلك التساؤلات وضع ابن سينا مقدمة استعرض فيها موقفين: موقف عظم أصحابه القول بالاتفاق والبخت وراءه علل وأسباب وموقف آخر أنكر أن يكون لهما مدخل في العلل، بل ذهب أكثر من ذلك وهو أن يكون لهما معنى في الوجود البتة.

فالطائفة الأولى أنكرت القول بالاتفاق والبخت وأنكرت أن يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل، بل ذهبت إلى انكار أن يكون لهما معنى في الوجود

---

(١) نفس المصدر السابق ص٥٨.

(٢) الفارابي : نكت الفارابي ضمن كتاب الثمرة المرضية، ص١٠٩.

البتة. وقالت: أنه من المحال أن نجد للأشياء أسبابا موجبة، ونشاهدها فنعدل عنها ونعزلها عن أن تكون عللا، ونرتاد لها علل مجهولة من البخت والاتفاق. وهم يدللون على وجهة نظرهم بأن الحافر بئرا إذا عثر على كنز جزم أهل الغباوة القول بأن البخت السعيد قد لحقه، وأن زلق فيه فانكسر رجله جزموا القول بأن البخت الشقي قد لحقه، ولم يلحقه هناك بخت البتة بل كان من يحفر إلى الدفين يناله ومن يميل على زلق من شفير ينزلق عنه[1].

والطائفة الثانية وهي التي عظمت من شأن البخت والاتفاق، وقد تشعبت إلى ثلاث فرق: الفرقة الأولى: قالت أن البخت سبب إلهي مستور يرتفع عن أن تدركه العقول، حتى أن بعض من يرى رأي القائل أحل البخت محل الشيء الذي يتقرب إليه أو إلى الله تعالى بعبادته، وأمر فبنى له هيكلا واتخذ باسمه صنما يعبد على نحو ما تعبد به الأصنام.

والفرقة الثانية: فقد قدمت البخت على الأسباب الطبيعية فجعلت كون العالم بالبخت وهذا هو ديمقراطيس وشيعته فإنهم يرون أن مبادئ الكل هي أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ولعدمها الخلاء وأنها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناهي القدر، وأن جوهرها في طباعه متشاكل، وبأشكالها مختلف، وأنها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق أن يتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة فيكون منه عالم، وأن في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه[2].

والفرقة الثالثة: لم تقدم على أن تجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنها جعلت الكائنات متكونة عن المبادئ الاسطقسية بالاتفاق. فما اتفق أن كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقى ونسل، وما اتفق إن لم يكن

---

(١) ابن سينا : السماع الطبيعي م١ ف٣ ص٦٠.

(٢) نفس المصدر السابق ص٦١.

كذلك لم ينسل، وأنه قد كان في ابتداء النشوء ربما تتوالد حيوانات مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفة، وكان يكون حينئذ حيوان نصفه آيل، ونصفه عنز، أو أن أعضاء الحيوان ليست هي على ما هي عليه من المقادير والخلق والكيفيات لأغراض بل اتفقت كذلك فليست الثنايا حادة لتقطع ولا الأضراس عريضة لتطحن بل اتفق أن كانت المادة تجتمع على هذه الصورة واتفق أن كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء، فاستفاد الشخص بذلك بقاء وربما اتفق له من آلات النسل نسل لا ليستحفظ به النوع بل اتفاق[1].

ويتعرض ابن سينا لتلك الطائفتين بالنقد، فالطائفة الأولى: الناكرة للاتفاق وجود أصلا والتي ترى أنه من المحال أن نرى للأشياء أسبابا ونعدل عنها إلى علل مجهولة من البخت والاتفاق. وابن سينا لا يرى في القول بالأسباب والمسببات ضرورة لنفي القول بالاتفاق. فالمحتج بذلك فإن احتجاجه لا ينتج المطلوب لأنه ليس إذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود، بل كان السبب الموجب للشيء الذي لا توجب على الدوام أو الأكثر هو السبب الاتفاقي من حيث هو كذلك.

أما قولهم فإنه قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة معا، فالمغالطة فيه -كما يرى ابن سينا- لاشتراك الإسم في الغاية، فإن الغاية تقال لما ينتهي إليه الشيء كيف كان، ويقال لما يقصد بالفعل والمقصود بالطبيعة محدود، والمقصود بالإرادة محدود، ونحن نعني بالغاية الذاتية.

وأما قولهم: أنه يجب أن تصير الغاية غير غاية بالجعل، حتى إذا جعل الظفر بالغريم غاية صار الأمر غير بختي، وإن جعل الوصول إلى الدكان غاية صار الأمر بختا، يقول ابن سينا: (أن الجعل لا يغير الحال في هذا الباب وهو غير مسلم، الا ترى أن الجعل يجعل الأمر في أحدهما أكثريا وفي الآخر أقليا؟

(١) نفس المصدر السابق ص٦١-٦٢.

فإن الشاعر بمقام الغريم الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك، فإنه في أكثر الأمر يظفر به، وغير الشاعر الخارج إلى الدكان من حيث هو كذلك، فإنه في أكثر الأمر يظفر بغريمه، فإن كان الجعل المختلف يختلف له حكم الأمر في أكثريته وغير أكثريته، فكذلك يختلف له حكم الأمر في أنه اتفاقي أو غير اتفاقي)[1].

وأيضا انتقد ابن سينا موقف القائلين بالاتفاق ومن جرى مجراهم، وجعلوا العالم مكونا بالاتفاق، وأن الكائنات تكون بالطبيعة بل خلطوا الاتفاق بالضرورة فجعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بصورتها بالضرورة لا لغاية. وجعلوا الطبيعة بلا غاية إذ لو كانت تفعل الطبيعة لأجل شيء لما كانت التشويهات والزوائد والموت في الطبيعة البتة بل كيف تكون الطبيعة فاعلة لأجل شيء والطبيعة الواحدة تختلف أفعالها لاختلاف المواد كالحرارة تحل شيئا كالشمع، وتعقد شيئا كالبيض والملح، ومن العجائب أن تكون الحرارة تفعل الإحراق لأجل شيء بل إنما يلزمها ذلك الضرورة لأن المادة بحال يجب فيها عند مماسة الحار الاحتراق، فكذلك حكم سائر القوى الطبيعية. فالنظام الموجود في تكون الأمور الطبيعية وسلوكها راجع إلى ما توجبه الضرورة التي في المواد[2].

أما بالنسبة للطائفة الثانية فيبدأ ابن سينا نقده لها بقوله: (والذي يجب علينا أن نقوله في هذا الباب ونعتقده هو أنه لا كثير مناقشة الآن في أن للاتفاق مدخلا في أن تكون الأمور الطبيعية، وذلك بالقياس إلى أفرادها فإنه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الأرض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الأرض، ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم أمرا دائما ولا

---

(١) ابن سينا : السماع الطبيعي م١ ف١٥٠ ص٦٧-٦٨.

(٢) نفس المصدر السابق ص٦٧-٦٨.

أكثريا بل لتسامح أنه وما يجرى مجراه اتفاقي)[1].

ولنمعن النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الأرض، والجنين عن النطفة باستمداد المادة من الرحم، هل هذا بالاتفاق؟. فنجده ليس باتفاقي بل أمر توجيه الطبيعة وتستدعيه قوة. فيجب علينا إذن أن نقول بأنه لم تحصل لهذه المادة هذه الصورة لأنها لا تقبل إلا هذه الصورة. بل حصلت هذه المادة لهذه الصورة لأمها لا تقبل إلا هذه الصورة. فإنه ليس البيت إنما رسب فيه الحجر وطفا الخشب لأن الحجر أثقل والخشب أخف، بل هناك صنعه صانع لم يصلح لها إلا أن تكون بسبب مواد ما تفعله هذه النسبة فجاء بها على هذه النسبة.

والتأمل الصادق يظهر صدق ما قلناه، وهو أن البقعة الواحدة إذا أسقط فيها حبة برة أنبتت سنبلة بره أو حبة شعير أنبتت سنبلة شعير. ويستحيل أن يقال: أن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البرة وتربيه فإنه سيظهر أن تحركهما عن مواضعها ليس لذاتهما والحركات التي لذاتها معلومة، فيجب أن يكون تحركهما إنما هو لجذب قوى مستكنة في الحبات جاذبة بإذن الله. ثم لا يخلو إما أن تكون في تلك البقعة أجزاء تصلح لتكون البرة وأخرى صالحة لتكون الشعيرة. فإن كان الصالح لهما أجزاء واحدة فقط سقطت الضرورة المنسوبة إلى المادة، ورجع الأمر إلى أن الصورة طارئة على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها إلى تلك الصورة، وأنه دائما أو في أكثر الأمر يفعل ذلك[2].

فقد بان أن ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات الأمر متوجها إليه إما دائم فلا يعاق، وإما أكثري فيعاق، وهذا هو مرادنا بالغاية في الأمور الطبيعية،

---

(١) نفس المصدر السابق ص٦٩-٧٠.

(٢) ابن سينا : السماع الطبيعي م١ ف١٤ ص٧٠.

ومن تأمل منافع أعضاء الحيوان وأجزاء النبات لم يبق له شك في أن الأمور الطبيعية لغاية.

فابن سينا قد قال بالسبب الاتفاقي وبضرورة وجوده، ولكن على أي تصور وجوده؟ هنا نجد ابن سينا يفرق في الأمور بين ما هي دائمة وبين ما هي في أكثر الأمر مثال، أن النار في أكثر الأمر تحرق الخشب إذا لاقته، وأن الخارج من بيته إلى بستانه في أكثر الأمر يصل إليه. والأمور التي تكون في أكثر الأمر هي التي لا تكون في أقل الأمر. فكونها إذن إذا كانت فإما أن يكون عن إطراد في طبيعة السبب إليها وحده أو لا يكون كذلك. وإذا لم يكن كذلك فإما أن يحتاج السبب إلى قرين من سبب أو زوال مانع[1].

فالفرق بين الدائم والأكثري: أن الدائم لا يعاضه معارض البتة. أما الأكثري فيعارضه معارض. وعلى ذلك فإن الأمر الأكثري يمكن أن يكون واجب، وذلك إذا رفعنا الموانع والعوارض من طريقة. وذلك صحيح سواء في الأمور الطبيعية أو الإرادية. فإن الإرادة إذا صحت ونمت وواتت الأعضاء للحركة، ولم يقع سبب مانع أو سبب ناقص للعزيمة، وكان المقصود من شأنه أن يوصل إليه فبين أنه يستحيل أن لا يوصل إليه[2].

فالدائم من حيث هو دائم لا يقال أنه كائن بالبخت، والأكثري أيضا لا يقال أنه كائن بالبخت، فإنه من جنسه وفي نفس حكمه. إذ كيف يوجدان عن البخت والاتفاق وهما يوجدان إما بطريقة دائمة لا يجوز فيها التخلف، وإما بطريقة أكثرية يمكن أن تصبح دائمة واجبة لو أزيلت من طريقها الموانع، أي تكون الأمور الدائمة لازمة ضرورية وبالذات وتكون الأمور الأكثرية ذاتية وضرورية أيضا، لكن بشرط ألا يمنع ذلك مانع أو عائق كالسحاب الكثيف،

---

(١) نفس المصدر السابق م١ ف١٣ ص٦٢.

(٢) ابن سينا : السماع الطبيعي م١ ف١٣ ص٦٢

والكسوف مثلا بالنسبة للشمس في إنارتها للأرض.

فإذا كان الاتفاق لا يقال على الأمور الدائمة أو الأكثرية، ولا يقال أيضا على التساوي، فالأمر فيما يرى ابن سينا مشتبه في الكائن بالتساوي، فقد بقى الأقلي فقط[1].

فإذا كان الأمر الكائن في نفسه غير متطلع ولا متوقع، إذ ليس دائما ولا أكثريا، فصح أن يقال للسبب المؤدي إليه أنه اتفاق أو بخت، وذلك إذا كان من شأنه أن يؤدي إليه، وليس مؤديا إليه لا دائما ولا أكثريا، فالشيء إذا كان من شأنه أن يؤدي إليه وليس دائما ولا أكثريا، كما لو فطن الخارج إلى السوق أن الغريم في الطريق لصلح أن يجعله غاية وكان حينئذ خارجا عن حد التساوي والأقلي لأن خروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدي في أكثر الأمر إلى مصادفته. وأما ما خرج غير العارف من حيث هو غير عارف فربما أدى وربما لم يؤد وإنما يكون اتفاقيا بالقياس إلى الخروج لا بشرط زائد ويكون غير اتفاقي بالإضافة إلى خروج بشرط زائد[2].

ومن هنا نجد ابن سينا يرفض القول بأن الأمور الدائمة أو الأمور التي تحدث على الأكثر كائنة بالبخت والاتفاق، يقول ابن سينا: (وإذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال أنه كان بالبخت فالأكثري أيضا لا يقال أنه كائن بالبخت فإنه من جنسه وفي مثل حكمه، نعم إذا عورض فصرف، فربما قيل أن إنصرافه عن وجهه كائن بالبخت أو بالاتفاق، وأنت تعلم أن الناس لا يقولون لما يكون كثيرا عن سبب واحد بعينه أو دائما أنه كائن اتفاقا أو بالبخت.

فإذا كان الاتفاق في الأمور التي تحدث على الأقل فينبغي ان نفرق بينهما وبين الأشياء الطبيعية النادرة الوجود مثل الذهب الثابت على وزن من الأوزان

---

(١) نفس المصدر السابق ص٦٢-٦٣.

(٢) نفس المصدر السابق ص٦٤.

أو الياقوتة المجاوزة للمقدار المعهود. فالأمور الطبيعية النادرة مع أقليتها إلا أننا لا نقول عليها أنها موجودة بالاتفاق، وذلك لأن كون الشيء في الأقل إنما يدخل الشيء في الاتفاق، لا إذا قيس إلى الوجود المطلق، بل إذا قيس إلى السبب الفاعل له فكان وجوده عنه أقليا. فالاتفاق إذن سبب من الأمور الطبيعية والإرادية بالعرض ليس دائم الإيجاب ولا أكثري الإيجاب. وهو فيما يكون من أجل شيء وليس له سبب أوجبه بالذات.

فضرورة القول بالاتفاق، وأنه لا بد أن يوجد في العالم أمور اتفاقية كما أوضح لنا الفارابي، إذ لولا ذلك لارتفع الخوف والرجاء، وإذا ارتفع الخوف والرجاء لم يوجد في الأمور الإنسانية ولا في الشرعيات، ولا في السياسات نظام البتة[1]. فلولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد لغده ولما أطاع مرءوس لرئيسه، ولما عنى رئيس بمرءوسه، ولما أطيع الله، ولما قدم معروف، إذ الذي يعلم أن جميع ما هو كائن في غد لامحالة على ما سيكون سعى سعيا فهو عابث أحمق يتكلم ما يعلم أنه لا ينتفع به[2].

وابن باجة مثل سابقيه من فلاسفة الإسلام –الفارابي وابن سينا– يرى ضرورة القول بالاتفاق، يقول ابن باجة: (قد يوجد أمر يقال أنه سبب وهو الاتفاق والبخت، وهذان سببان فيما يكون على الأقل، فأما ما يكون بالضرورة فهو مناقض للبخت والاتفاق، فإنه ليس يقال أن النار أحرقت الخشب بالاتفاق ولا بالبخت، وكذلك لا يقال أن البرء كان عن الطب بالاتفاق، ولا أن صورة الخزانة حدثت بالاتفاق، وكذلك في سائرها. فإذن البخت والاتفاق إنما يقالان فيما هو على الأقل، وما هو على الأقل فمناقضه على الأكثر. فإذن فالاتفاق لا يكون في الأمر الضروري بأن يكون في أكثر

(1) Sharif: A history of muslim philosophy, p459.

(٢) الفارابي : نكت الفارابي ص١٠٩.

الموضوعات، وفي أكثر الزمان كان مناقضه أحرى بأن يكون بالاتفاق، حتى يقال فيه اتفاق عجيب. وتأمل هذا فليس يصعب على من نظر فيه أدنى نظر، واستقراء ذلك فيما يقال بالاتفاق. فكل ما هو باتفاق فليس بضروري ولا على الأمر الأكثر بل هو ضرورة إما على الأقل وإما هل يكون على التساوي ففيه موضع فحص عويص)[1].

ولكن كيف يوجد ما بالعرض منفردا عما بالذات؟ يرد ابن باجة على هذا التساؤل بقوله: بأنه إذا استقرئ أمرهما وجد تابعين لأحد تلك الأسباب الذاتية، وسيوجد الأمر كما يقول أرسطو: أن الاتفاق هو فضله الأمر الطبيعي والإرادي، فسبب الاتفاق والبخت إذا الطبيعة والنفس.

ثم يوضح ابن باجة الفرق بين ما هو ناتج عن الطبيعة، وما هو نتيجة الاتفاق، أي بين ما هو فعل ضروري وما هو فعل عرض اتفاقي، فيرى أن كل ما هو ناتج عن الطبيعة فهو منتظم وثابت وضروري، فالنظام هو من خصائص الطبيعة، وأنها تسير على نسق واحد وهي تعمل وفق قواعد وقوانين ثابتة. في حين أن كل ما هو ناتج عن الاتفاق فهو عرض استثنائي لا يسير على نظام بل العشوائية من خصائصه.

ولقد أوضح لنا ابن رشد النهج الصحيح بقوله: (أن النهج الحقيقي في العلم هو أن نبحث عن علل الأشياء ومبادئها. والعلة هي أولى بالدرس من المعلول لأن المعلول إنما يتصف بصفات العلة، فيجب لذلك أن يكون أولى الأشياء الحق الشيء الذي هو علة لحقيقة الأشياء التي بعده. فنقطة الارتكاز اليقينية التي تبدأ بها فلسفة ابن رشد هي أن العالم الخارجي موجود وأن الوجود يغمرنا من كل جانب، وأن هذا العالم مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق والجواز والإمكان.

---

(١) ابن باجه : شروحات السماع الطبيعي ص٢٥.

وإذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة والفاسدة، ورأى اختلاف اسمائها وحدودها من قبل أفعالها، فلو صدر أي موجود اتفق عن أي فعل اتفق وعن أي فاعل اتفق لأدى ذلك إلى اختلاط الذوات والحدود وإبطال المعارف، فالنفس مثلا إنما تميزت عن الجمادات بأفعالها الخاصة الصادرة عنها، والجمادات إنما تميز بعضها عن بعض بافعال تخصها ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن هنالك فرق بين الذات البسيطة والمركبة ولا تميزت لنا[1].

فلم يكن أي شيء اتفق عن أي شيء اتفق، بل من المقابل الخاص الذي في المادة الملائمة. ولهذا لا تنفصل الأشياء بعضها عن بعض بالصورة وبالمادة فقط، بل أيضا بالأسباب الفاعلة والغائية. وينبغي أن يتوجه الطلب في واحد واحد من الأشياء الطبيعية نحو الأسباب الأربعة وأن لا يقتصر في ذلك على الأسباب البعيدة بل أن يعطي الأسباب القريبة. وبهذا تكون الأسباب ضرورية في وجود المسببات والتي هي جزء من الشيء المسبب، أي أن الشيء لا يمكن أن يكون بنوع ولا بصفة أخرى. إذ لا يرى أحد أن في المثلث قوة على أن زواياه مساوية لأربع قوائم، وإذا كان ذلك كذلك فالطبيعتان الضرورة والإمكان مختلفتان غاية الاختلاف، ومن قال أن الضروري ممكن فقد قال بتغير الحقائق ولزمه ذلك في رأيه هذا، أعني ألا يكون ضروريا، فالقوى الطبيعية إذ لاقت مفعولاتها فعلت باضطرار. فالنار مثلا لاقت الخشب فإنها تحرقها ولا بد[2].

والطريق لإثبات ذلك فيما يراه ابن رشد هو طريق العناية، وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما، موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجود في ذلك الشيء المحسوس والغاية

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص٤.

(٢) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص١٦٧-١٦٨.

المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشيء لم توجد فيه تلك المنفعة، علم على القطع أنه لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق. مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض، فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس، ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان، وأنا متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما بالاتفاق أو الصدفة ومن غير أن يجعله هنالك فاعل. كذلك الأمر في العالم كله، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنباتات وكون الأرض موافقة لكن الناس بها وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الخلقة لاختل وجود المخلوقات التي هاهنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق، بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده وهو الله ﷻ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع، وذلك أن يعلم ضرورة أنه لا يمكن أن توجد هذه الموافقة لو كان وجوده من غير صانع، بل عن الاتفاق[1].

وهذا الدليل الذي يصفه ابن رشد بأنه دليل قطعي وبسيط مبني على أصلين أولهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا للإنسان ولوجود الموجودات التي هاهنا. وثانيهما أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة. وينتج عن هذين الأصلين أن العالم

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٩٦.

مصنوع وأن له صانع. وأن العناية أشرف الدلائل على وجوده. يقول ابن رشد: (أما وجود الأشياء التي على وجه الأرض وبقاؤها محفوظة الأنواع فذلك شيء مقصود ضرورة ليس يمكن أن يكون فاعله الاتفاق على ما كان يرى ذلك كثير من القدماء)[1].

ولا يكتفي ابن رشد بذلك بل يبين لنا أن هذا النوع من الاستدلال موجود في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَـٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝١٣ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝١٤ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّـٰتٍ أَلْفَافًا ۝١٦﴾[2].

فهذه الآية إن دلت على شيء فإنما تدل على موافقة اجزاء الكون لوجود الإنسان. وذلك بين واضح إذ نبهت الآية الكريمة على شيء معروف بنفسه لنا معشر الناس، وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها، وأنها لو على شكل آخر غير شكلها أو في موقع آخر غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن نوجد فيها، أو أن نخلق عليها، فلفظ المهاد جمع جميع ما في الأرض من حيث الشكل والسكون والوضع من موافقتها لكون الإنسان عليها. وقد نبه الله تعالى في هذه الآية الكريمة أيضا على المنفعة الموجودة في سكون الأرض قبل الجبال، وعلى منفعة الشمس وموافقتها لوجود ما على الأرض، وقد سماها سراجا ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره في الليل، وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره بالنهار وإلى هذه

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٦.

(٢) سورة النبأ من آية ٦-١٦.

الإشارة يقول الله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ﴾[1] ونبه فيها أيضا على موافقة الليل والنهار للحيوان وعلى العناية المذكورة في نزول المطر وأنه إنما ينزل لمكان النبات والحيوان بقدر محدود، وفي أوقات محدودة لنبات الزرع، وليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق، بل سبب ذلك العناية[2].

ثم يبين لنا ابن رشد أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه الأول إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الإنسان متغيرا، والثاني إما أن يكون من أجل الأفضل أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الإنسان له عينان، والثالث إما أن يكون ذلك لا من جهة الفضل ولا من الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلا ولا تدل على صانع أصلا بل إنما تدل على الاتفاق. ومثال ذلك أن كان ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا ولا من جهة الأفضل في الإمساك الذي هو فعلها. وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل وموافقتها الإمساك آلات جميع الصنائع، فوجود أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق، ولو كان كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الإنسان باليد أو الحافر أو بغير ذلك مما يخص حيوانا من الشكل الموافق لفعله[3].

وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هنالك شيء نرد به على القائلين بالاتفاق أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا، وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن

---

(١) سورة الأنبياء آية ٣٢.

(٢) ابن رشد مناهج الأدلة ص٩٥.

(٣) المصدر السابق ص٩٦.

الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار.

فابن رشد يقرر وجود نظام وترتيب لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه وتساءل عن أي اتفاق يكون في الموجودات إن كان على الجواز؟ وذلك لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده، يقول الله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ۖ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[1] وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة. فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية لو كانت غربية، والغربية شرقية لم يكن ذلك فرق صفة العالم، فقد أبطل الحكمة[2].

ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب إلى نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع أنه ينفي الحكم عنه، هو أنه متى لم يعقل أن هاهنا أوساط بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات، لم يمكن هاهنا نظام ولا ترتيب، وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هاهنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة، وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه. مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل فيه فيقع على وجه دون وجه وعلى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع، فإن هذا القول يلزم عنه ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق وإما إبطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك.

---

(١) سورة الملك : من الآية ٣.

(٢) ابن رشد مناهج الأدلة ص٩٦.

وإذا كان نفي الاتفاق العرضي يؤدي إلى القول بأسباب ضرورية، فإن ابن رشد قد استند على هذا الفكرة في تصوره لعمل العقل. إذ علمه هو إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها. وإذ أدرك العقل نظام الأشياء فإنما يدرك ذلك من جهة أسبابها، بل يمكن الصعود من هذا إلى القول بعقل إلهي. إذ عندما رأى الفلاسفة أن النظام في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا أن هاهنا عقلا جعل فعل القوى الطبيعية يجري على نسق فعل العقل. وأدى بهم هذا كله إلى العلم بأن الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها[1].

ففي كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات، فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكمية وليست ذوات عقل فهنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية[2].

أن الحكمة -فيما يذهب ابن رشد- لا تعد شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء، يقول ابن رشد: (فإذا لم تكن للأشياء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي بها هذا النوع موجود فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيرها، كما أنه لو لم يكن ها هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هناك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع، وأي حكمة كانت تكون في الأشياء لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن يتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو، حتى يكون الأبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين الشم كما يتأتى بالأنف، وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال

(١) ابن رشد مناهج الأدلة ص١٠٧.

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص٨٥.

للمعنى الذي سمى به نفسه حكيما)[1].

ومرد ذلك أن الطبيعة لا تفعل باطلا بل تفعل لمكان شيء من الأشياء وإلا كان ما يحدث عنها على الأقل لا على الأكثر، بل أن الصناعة يجب أن تفعل جميع ما تفعل من أجل غرض واحد وغاية واحدة. فالموجودات التي وجودها في الترتيب وحسن النظام إذا عدمت ترتيبها لم يوجد لها الفعل الخاص بها، وإذا كان لكل شيء خاصية معينة على أساسها يفعل فعلا معينا، فإن هذه الخاصية تقوم على الأسباب الغائية[2].

وإذا سأله سائل: لم اختار صانع مصنوعا ما في كمية أو كيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه؟ فإنه من الخطأ إجابة سؤاله بالقول: بأن ذلك ليس لحكمة أو عبرة في المصنوع، وأن الأمور كلها متساوية في غاية ذلك المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله أي من أجل فعله الذي هو الغاية، إذ كل مصنوع ما فإنما يفعل من أجل شيء ما، وذلك الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع إلا وهو مقدر بكمية محدودة[3].

ولو كان أي موضوع اتفق يفيض أي فعل اتفق لما كانت هاهنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت هاهنا صناعة أصلا، ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع وكان كل إنسان صانعا[4].

فكل ما في العالم إنما هو لحكمة، والحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من القول بأن هاهنا ضرورة حكيم واحد وهو الذي افتقرت إليه السموات

---

(١) ابن رشد مناهج الأدلة ص١٤٥.

(٢) د. محمد عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص١٧٠-١٧١.

(٣) نفس المصدر السابق ص١٧١.

(٤) ابن رشد مناهج الأدلة ص١٠٢.

والأرض ومن فيها إذ لا يستطيع أحد جعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه[1].

فلا بد من التسليم إذن بوجود ضرورة وحكمة في فعل كل موجود، ولا بد من الارتفاع من هذا الإيمان بوجود خالق حكيم، دون أن يؤدي هذا الإيمان إلى نفي الضرورة والحكمة في الأشياء، بل يجب الربط بين الفكرتين برباط وثيق حتى لا نقع في المذاهب الدهرية. إذ أنهم حين يجحدون وجود صانع فإن مثلهم من أحس بمصنوعات ولم يعترف أنها مصنوعات، بل نسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق، والأمر الذي يحدث من ذاته[2].

ولو علموا أنه يجب من جهة النظام الموجودات في الأفعال الطبيعية أن تكون موجودة عن صانع عالم وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله تعالى التي سخرها لإيجاد الموجودات بإذنه تعالى ولحفظها. فالله قد أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجرام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة[3].

وينتج من ذلك ضرورة القول أن من السفسطة إنكار الأسباب التي يكون عنها أفعالها الخاصة بها كما نشاهد في الأمور المحسوسة، وما السببية إلا التعبير عن هذه الطبائع وما ينتج عنها من أفعال خاصة بها. وهذا بين بحكم العقل الذي ليس هو شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة فمتى رفع الأسباب فقد رفع العقل وبالتالي فقد أبطل العلم

(١) نفس المصدر السابق ص١٠٢

(٢) نفس المصدر السابق ص٢٠٠-٢٠١.

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ص٢٠٤.

وأنكر أن يكون هناك علم واحد ضروري. فمن جحد الصانع الحكيم، وجعل وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلا ولا تدل على صانع[1].

وبهذا يكون من الضروري الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضاها أفعال الموجودات في هذا الكون سمائه وأرضه، والإيمان بوجود الحكمة والغائية يؤدي عند ابن رشد إلى القول بوجود أسباب ضرورية في هذا الكون، أي أن كل شيء فيه إنما يرجع إلى أسبابه المحدودة المدركة بالعقل وبالتالي نفي القول بالاتفاق والجواز والإمكان[2].

ثالثا: القول بالعلل الأربع وتناهيها:

وإذا حاولنا أن نستعرض آراء الفلاسفة المسلمين لوجدنا أن كل فيلسوف منهم قد قال بالعلل الأربع جميعا دون الوقوف على علة دون أخرى، بل كما رأيناهم جميعا يقولون بالعلل الأربع موضحين معانيها، والعلاقة التي تربط بين كل منهم جميعا لا لشيء إلا ليصلوا من خلال هذا العرض إلى العلة الفاعلة إلى الله جل ثناؤه المبدع للكل والمتمم للكل علة الكل ومبدع كل فاعل وليس فوقه فاعل.

ومعنى ذلك أنهم يرتقون بالقول بالسببية الطبيعية المتمثلة في القول بالعلل الأربع إلى القول بالسببية الإلهية، أي بالقول بالله علة لهذا الكون فهو جدل صاعد حاول الفلاسفة من خلاله الارتقاء والصعود إلى العلة الأولى وإثبات العلية لها وحدها.

وبالرغم من أهمية الأسباب الطبيعية أو الحسية فإن الفلاسفة يعطون لها

(١) د. عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص١٧١.

(٢) نفس المصدر السابق ص١٧١.

دورا ثانويا إذ لا يرون سببية حقيقية أولية إلا لله. فإذا كان للأسباب الحسية دور فإن هذا الدور عرضي أي أنها أسباب لا بإطلاق إذ أنها مشروطة بفاعل صانع لها وموجد لها، إذ لا وجود لها بدونه.

ففلاسفة الإسلام قالوا بالعلل الأربع كعلل للموجودات وناقشوها في مؤلفاتهم، لذلك يجب علينا تناول رأيهم فيها موضحين كيفية انتقالهم من السببية الطبيعية إلى السببية الإلهية. فالبحث عن علة هذا الكون وأن هذه العلة فاعلة خالقة موجدة للعالم ومؤثرة فيه، وأنها الفاعلة لجميع الأشياء والمرتبة لهذا العالم. كانت هي المقصد الأساسي الذي سعى إليه فلاسفة الإسلام. فلكل شيء سبب ونحن لا نعلم الأشياء إلا إذا علمنا علتها، ولذلك نقول مع ابن باجة ينبغي على الطبيعي أن يعلمها ويحصيها بما يخص كل واحد منها.

والعلل الأربع هي العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية. يقول الكندي: (أعني بالعنصرية الشيء الذي يكون منه الشيء كالذهب الذي هو عنصر الدينار، وأعني بالصورة صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار، وأعني بالفاعلة صانع الدينار الذي وحد صورة الدينار بالذهب، وأعني بالتمامية ماله أحد الصانع صورة الدينار بالذهب التي هي منفعة الدينار ونيل المطلوب منه)[1].

فالعلل الأربع: ما منه الشيء وهو عنصر الشيء، وصورة الشيء التي بها الشيء هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله[2].

ويقول ابن سينا أن السبب للشيء لا يخلو إما أن يكون داخلا في قوامه وجزء من وجوده أو لا يكون، فإن كان داخلا في قوامه وجزء من وجوده فإما

(١) الكندي : رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص٢١٧-٢١٨.

(٢) الكندي : رسالة الجواهر الخمس ص١٧.

أن يكون الجزء الذي ليس لسبب وجوده وحده له أن يكون بالفعل بل أن يكون بالقوة ويسمى هيولي، أو يكون الجزء الذي وجوده هو صورته بالفعل وهو الصورة، وإما إن لم يكن جزءا من وجوده فإما أن يكون ما هو لأجله أو لا يكون، فإن كان ما هو لأجله فهو الغاية وإن لم يكن لما هو لأجله فلا يخلو إما أن يكون وجوده منه بأن يكون هو منه إلا بالعرض وهو فاعله[1] فلكل كائن مادة وصورة وعلة فاعلة وغاية تخصه[2].

فكل شيء لا بد له من سبب، فإذا سألنا لم كان الحر في الصيف أشد؟ كان الجواب لأن الشمس تدنو من سمت الرأس. فالسبب هنا والذي كان سؤالنا حوله هو الفاعل. وإذا قلنا لماذا لم تلد البغلة؟ فالجواب لأن المادة انصرفت إلى عظم جسمها. فالسبب هنا المادة. وإذا قلنا لما سقطت الأسنان وثبتت؟ فالجواب لأجل الأفضل والسبب هنا هو الغاية. وإذا قلنا لم يتحرك الحيوان؟ فالجواب لأن الإحساس فهذا السبب هو الصورة [3].

ولما كنا قد علمنا الشيء متى علمناه بالعلة أو السبب، وكانت الأسباب أربعة: أحدها السبب الذي على طريق الصورة، والثاني السبب الذي على طريق الهيولي وهو الذي يوجد من أجل الصورة، والثالث على طريق المحرك القريب والفاعل، والرابع السبب الذي على طريق الغاية[4]. كذلك كان يجب علينا أن نقف على معناها ونقرب إلى العلاقة الرابطة بينهما جميعا.

وفلاسفة الإسلام يرون: أن الهيولي هي ما كان الشيء مصنوع منه، أي هي ما منه الشيء، والتي بها يكون الشيء هو ما هو بالقوة، ولها من الاستعداد

---

(١) ابن سينا : الشفاء الألهيات ج٢ ص٢٥٧.

(٢) ابن سينا : الكون والفساد ص١٩٩.

(٣) ابن باجة : شروحات السماع الطبيعي ص٢٤.

(٤) ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان ص٦١.

الذي لولاه ما وجد الكائن الحي. يقول الكندي: (فالهيولي هي ما يقبل ولا يقبل، وهي ما يمسك ولا يمسك، وإذا ارتفعت ارتفع ما هو غير لها، أما إذا ارتفع ما هو غير لها فهي نفسها لا ترتفع فهي ما يقبل الأضداد دون فساد)[1].

أما الصورة فهي التي تميز بها الشيء عن بقية الأشياء، فهي الفصل الذي ينفصل به شيء عن الأشياء الأخرى، فصورة الشيء التي بها الشيء هو ما هو بالفعل وهي السبب في حصول الشيء على طبيعته الخاصة به. يقول الفارابي: (إن الأشياء كلها مركبة مصنوعة من مادة وصورة، غير أنه يلزم أن تقول أن هاهنا فاعل يفعل الصورة، وها هنا حامل يحمل الصورة، فإذا قبل الحامل صورة من الصور كان نارا، وإذا قبل صورة أخرى كان ماء وأخرى هواء وأخرى كان أرضا)[2].

فكل واحد من هذه قوامه في شيئين: أحدهما منزلته منزلة خشب السرير والآخر منزلته منزلة خلقه، فما منزلة الخشب هو المادة والهيولي، ما منزلة خلقه هو الصورة والهيئة، وما جانس هذين السببين من الأشياء. فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، وصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة. فالمادة وجودها لأجل الصورة، لو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة. والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل يحصل الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل. فإن كل نوع إنما يحصل موجودا بالفعل وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته، وما دامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة، وإنما يفيد سريرا بالفعل إذا حصلت صورته في مادته. وأنقص وجود في الشيء هو بمادته وأكمل وجودية هو بالصورة[3].

---

(١) الكندي : رسالة الجواهر الخمسة ص١٧.

(٢) الفارابي : رسالة في العلم الإلهي ص٣.

(٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص٢٦.

يقول ابن باجة: (والمادة فلا يحد بها شيء وهي مشتركة، وأيضا فإن الجسم إنما يصير له ما يوجد إذا حصلت له الصورة، وإذا حصلت له صورته فعند ذلك نقول أنه قد حصلت له طبيعته الخاصة)[1].

ولكن على كم نوع يكون حصول الصورة في الشيء؟ يجيب الفارابي بقوله: إن حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة أنواع: إحداها حصول الصورة في الحس وهي أن لا تحصل صورة الشيء في الحس إلا بانفعال من الحس بها لكن بتصورها بالحال التي هي عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الأحوال.

والثاني حصول الصورة في العقل وهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة، ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج، لكن بغير تلك الحالات مفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة من جميع ما هي ملابسة. وهذه الصورة فإنها تأتي الهيولي من شيء آخر. فيكون العقل صورة للنفس وهو الذي يصورها بصورة مختلفة، وكذلك العقل قد جعل الله فيه قوة جميع الصور، والصور التي يصور العقل في النفس هي صور حق، والصور التي تصور النفس في البدن كأنها أصنام وأمثال.

والثالث حصول الصورة في الجسم يكون بانفعال، وهو أن تحصل صورة الشيء من شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذي يدني من النار فيحصل فيه صورة النار وهي الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محلولة فيه، ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه ذلك الذي كان يصدر، فلا يجوز وجود الهيولي بالفعل خالية عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولي، بل الهيولي محتاجة إلى

---

(١) ابن باجة : شروحات السماع الطبيعي ص٢٣، وانظر أيضا :
Sharif: Ahistory of Muslim philosophy, p511.

الصورة لتصير بها موجودة بالفعل[1].

فالهيولي معنى قائم بنفسه وليس بموجود بالفعل، وإنما يوجد بالفعل بالصورة والصورة توجد في المادة، والمركب بوجه في الصورة والمادة. فكل جسم طبيعي فهو متقدم الذات جزأين: أحدهما يقوم مقام الخشب من السرير ويقال له هيولي ومادة، والآخر يقوم مقام صورة السرير من السرير ويسمى صورة[2].فالمادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية، فإن وجود الصورة الجسمية لا يخلو إما أن يكون قائما في مادة أو غير قائم في مادة أو بعضه قائم فيها وبعضه غير قائم. ومحال أن يكون بعضه قائم فيها وبعض ليس، لأن الاعتبار إنما تناول ذلك الوجود من حيث أنه واحد غير مختلف، فبقى أن يكون ذلك الواحد إما كله غير قائم فيها أو كله قائم فيها ولكن ليس كله غير قائم فيها فبقى أن يكون كله قائم فيها[3].

وإذا كان هناك تلازم بين المادة والصورة إلا أن هناك كما يقول ابن سينا ترتيب هرمي للجواهر من حيث درجة الوجود. فهو يرى أن الصورة جوهر والمادة جوهر والجسم المكون منها جوهر، وكل جوهر من الثلاث لا يستغنى عن الآخرين في قوامه وهي جواهرها، ولكن كل جوهر منهما في درجة أقل أو أكثر من الآخر من حيث الجوهرية وفي التحقق الوجودي.

فالجواهر المحسوسة ثلاث: مادة وصورة والمجتمع منها، فقد يسأل سائل فيقول: إذا كانت الجواهر المحسوسة مركبة من مادة وصورة فعلى ماذا يدل الاسم منهما، هل على الصورة أو المادة أو على المجتمع بينهما؟ ويجيب ابن رشد على هذا التساؤل: وظاهر أن الإسم إنما يدل في الأشهر على المجتمع

---

(١) الفارابي : رسالة في العلم الإلهي ص١٨٣.

(٢) د. خليل البحر، حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ج١ ص١٦٩.

(٣) ابن سينا : النجاة ص٣٣٠.

منهما وإن قيل مرة على الصورة ومرة على المجتمع منهما[1].

فالصورة كما يذكر ابن رشد هي من المادة بمثابة الكمال الذي ينتهي إليه الموجود الكائن الفاسد، وهذا الموجود لا يكون ولا يفسد إلا بتعاقب الصورة على مادته الخاصة أو القريبة. وكما يظهر أن المادة لا يصنعها إلا الصانع، كذلك الصورة وإنما يصنع المجموع من المادة والصورة لأنه إنما يصنع الصورة بتغيره للعنصر إلى أن يفيده الصورة. فالصانع إذا لا يصنع المادة أو الصورة بذاتهما بل المركب الذي هو جزء منه[2].

فالصورة ليست علة للمادة والمادة ليست علة للصورة. يقول ابن سينا: الصورة ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة، وهي علة صورية للمركب وليست علة للمركب، فالهيولي والصورة على تقدمهما على الجسم فليست علة لكونه جوهرا، بل أن الجسم جوهر بذاته حتى يكون قائما بنفسه مستقلا بذاته في وجوده وفي جوهريته. لا يدين في جوهريته لجوهرية الجزئين المكونين له وهما المادة والصورة، فجوهرية شيء لا تصير علة لجوهرية شيء آخر.

وإذا كانت الهيولي علة للصورة لأصبح لها وجود قبل وجود الصورة من حيث أن العلة قبل المعلول. فالمادة موجودة بالقوة ولا تكون بالفعل إلا بالصورة، فالمادة إذن تكون جامعة للقوة والفعل في آن واحد بحيث تكون محتاجة للصورة في وجودها، وفي نفس الوقت تكون فاعلة للصورة. كما أن الهيولي لو كانت علة للصورة لما قبلت كل الصور. أو أي صورة من الصور لأنها كونها بالقوة يجعلها تقبل أي صورة وحدوث صورة بعينها ليس من ذات الهيولي بل من أمر آخر قد يكون الفاعل أو الغاية.

وإذا لم تكن الهيولي علة للصورة فكذلك لا تكون الصورة علة للهيولي

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ج٢ ص٧٨٤.

(٢) المصدر السابق ج٢ ٧٨٤.

وذلك لأن الصور تحتاج في وجودها إلى المادة كمحل لها. وأن الصورة لا تتحقق إلا مع التناهي والتشكل، والهيولي متقدمة في وجودها عن هذين لأنهما من توابعها فتكون الصورة متأخرة عن الهيولي فلا تكون علة لها لأن المتأخر من الشيء لا يكون علة لذلك الشيء إذ أن العلة تسبق المعلول ولا تتأخر عنه، بل أننا نستطيع القول: أنه إذا كانت الصورة علة للهيولي لزالت الهيولي عند زوال صورة معينة نظرا للتلازم بين العلة والمعلول وجودا وعدما. لكن من المعروف أن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال ومع ذلك تبقى الهيولي على حالها.

فالصانع أو الله هو الذي يمنح الصورة على المادة، يقول ابن طفيل: (ثم أنه تتبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل) ويقول: (ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من قبل هذا الفاعل المختار، تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها على هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها وهي معلولة له ومتعلق الوجود به ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو في ذاته غني عنها وبريء منها)[1].ويدلل ابن طفيل على ذلك بحديث النبي ﷺ: (كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به) وفي محكم التنزيل القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾[2].

فالعلة الفاعلة كما هو واضح من هذا العرض هي العلة التي تضع الصورة

---

(١) ابن طفيل : قصة حي ابن يقظان ص٣٤.

(٢) سورة الأنفال آية ١٧.

في المادة أو هي التي تمنح المادة الصورة لها كي تحولها من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل. فالعلة الفاعلة هي التي تربط بينهما لكي يكون الموجود المكون منهما، حيث أن المادة ليست علة للصورة، والصورة ليست معلولا للمادة والعكس صحيح، فالصانع هناك لا يصنع المادة ولا الصورة بل يصنع المجموع من المادة والصورة والمركب منهما. فهو خالق الكل وخالق كل شيء، وخالق للمادة والصورة والمركب منهما. فهو خالق لهما جميعا، موجد لهما وذلك على العكس من الفلاسفة.

أما بالنسبة للعلتين الفاعلة والغائية، فإننا نجد أن هناك اتفاقا على الربط بين كل من العلتين الفاعلة والغائية عند فلاسفة الإسلام بحيث لا تستغنى العلة الفاعلة عن العلة الغائية أو العلة الغائية عن العلة الفاعلة فهما موجودان معا غير منفصلين، فلا بد للفاعل من غاية، وأن هذه الغاية لا تحقق إلا عن طريق الفاعل. فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة لم تكن العلة التمامية موجودة، لأنها لا تتحقق إلا عن طريق الفاعل. وهذا تلازم بين العلتين، يقول الكندي: (فأما العلة الفاعلة فعنها بحثنا، فهي مطلوبنا، وبوجدانها إنما نجد العلة التمامية، لأن العلة التمامية إما أن تكون فوق العلة الفاعلة أي ملجئة له إلى الفعل أو تكون في العلة الفاعلة بعينها، أعني أنه لم يضطرها إلى الفعل شيء، وأنها إنما فعلت لأنها إنما فعلت لأنها لا بغير، فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة وكانت هي التمامية فالتمامية غير موجودة)[1].

فالموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى، وهو مقتضى ذاته فهي غير منافية له، وكل ما كان غير منافٍ. وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده لأنها مناسب له ولأنه عاشق ذاته فهي كلها مراده لأجل ذاته، فتكون الغاية في فعل ذاته، وكونها مراده له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته لا لغرض ما،

(١) الكندي : رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص٢١٨.

فإنه لا يجوز أن يكون لواجب الوجود لذاته الذي هو تام أن يجعله على صفة لم يكن عليها. يقول الفارابي: (هو الأول والآخر لأنه هو الفاعل والغاية، فغايته ذاته وأنه مصدر كل شيء عنه ومرجعه إليه)[1].

فإذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية كان الفاعل متأخر في الشيئية عن الغاية. وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللا بالفعل لأجل الغاية وليست هي لأجل شيء آخر. فالفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية فإن الطبيب يفعل لأجل البرء وصورة البرء في صناعة الطب التي في النفس وهي المحركة لإرادته إلى العمل، وإذا كان الفاعل أعلى من الإرادة، وكان نفس ما هو فاعل هو محرك من غير توسط من الإرادة التي تحدث عن تحريك الغاية[2]. فالغاية تؤثر في العلة الفاعلة من جهة اتجاه الفعل والفاعلية تؤثر في الغائية من جهة وجود الفعل الذي بدونه لا تعرف ولا تتصور الغاية.

وإذا قلنا قد وجدنا التوحيد بين العلة الفاعلة والغائية عند الكندي والفارابي وابن سينا إلى أننا نجد عند ابن باجة وابن رشد يضيفان إلى ذلك العلة الصورية موحدين بينهم. يقول ابن باجة: (فالصورة والغاية والفاعل واحد بالموضوع، كثيرة بالقول)[3].

ويناقش ابن رشد هل يصح أن تكون أي علة من العلل علة للعلل الباقية أم لا؟ يقول ابن رشد: (أن المادة الأولى قد تبين أنها غير مصورة، ولذلك ليس يمكن أن يكون لها فاعل، إذ الفاعل إنما يعطي المفعول الصورة. وأما أن لها غاية فواجب ضرورة وهي الصورة، وإلا وجد ما شأنه إلا يوجد. وأما الفاعل الأقصى فمن جهة ما يلزم أن يكون أزليا، ويجب أن لا يكون ذا هيولي. وإما

---

(١) الفارابي : التعليقات ١٢.

(٢) ابن باجة : شروحات السماع الطبيعي ص٢٢.

(٣) المصدر السابق ص٢٢.

إنه ذو صورة فواجب أيضا. وأما هل يكون له سبب غائي فهو معلول ضرورة عنه. إذ كانت الغاية أشرف من الفاعل. ولأنه ليس في مادة، فالغاية إذا فقط هي سبب وجوده، ولأننا قد أنزلنا أنه فاعل للغاية فهو إذا لهاسبب، فيكون هو سبب لذاته. وكذلك يظهر الأمر في الصورة الأولى، أنها ليست لها فاعل لم تكن صورة قصوى، لأنها كانت تكون متقدرة الوجود عن الفاعل. وأبعد من هذا أن تكون ذات مادة، وإذا لم يكن لها مادة فهي والفاعل الأقصى واحد بالموضوع)[1].

لذلك وجدنا ابن رشد يقول: (كذلك ليس يمكن أن نضع الغاية الأولى غير الفاعل الأول وغير الصورة الأولى. وذلك أن الصورة الأولى على ما تبين من القول والفعل الأقصى واحد بالموضوع وليس يمكن على ما قلنا أن يكون الفاعل الأقصى واحد بالموضوع وليس يمكن على ما قلنا أن يكون للفاعل الأقصى غاية غير ذاته)[2].

وبعد وقد تبين من هذا العرض أن لجميع الأشياء عندما ترتقي إلى سبب واحد هو الغاية والفاعل والصورة مثله مثل ابن باجة، والسبب في ذلك هو رغبة فلاسفة الإسلام في ربط كل ما يتصل بالفعل والوصول إلى المقصد الأساسي لهم وهو تجاوز القول بالسببية الحسية إلى القول بالسببية الإلهية إلى علة العلل إلى الله تعالى.

تناهي العلل الأربع:

يرى الفلاسفة أن العلل الأربع متناهية وأنه لا يمكن القول بلا تناهيها وذلك لأنه يؤدي إلى القول بأكثر من علة لا متناهية. وأن الأشياء جميعها ينبغي

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٢١-١٢٢.

(٢) نفس المصدر السابق ص١٢٢.

أن تنتهي إلى علة واحدة لا متناهية هذه العلة الأولى كانت هي الهدف وراء إثبات الفلاسفة لتناهي العلل الأربع. فالله هو الوحيد العلة الفاعلة الحقيقية وأن ما عداه من علل متناه[1].

يقول ابن سينا: (إن العلل من الوجوه كلها متناهية، وأن في كل طبقة منها مبدأ أول، وأن مبدأ جميعها واحد، وأنه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وأن كل موجود، فمنه ابتداء وجوده)[2].

بل أكثر من ذلك يربط ابن رشد بين القول بأن أجناس العلل المختلفة غير متناهية، فالقول بعدم وجود علم أصلا. فهو يقول: (ولو كانت أجناس العلل المختلفة غير متناهية بالجنس لم يكن هاهنا علم أصلا، لأنه إنما نرى أن قد عرفنا الشيء متى عرفناه لجميع أجناس الأسباب الموجودة فيه، إذ كان له أكثر من جنس واحد من الأسباب إلى أن تبين في الثانية أنه لا يمكن أن يوجد من الأسباب غير الأربعة الأجناس المشهورة، فيحتمل أن يكون برهانا عاما على تناهي كل واحد من الأجناس الأربعة، أعني تناهي السبب الذي على طريق الفاعل، وعلى طريق الصورة، وعلى الغاية، وعلى طريق الهيولي، كما أن القول بلا تناهي العلل يؤدي إلى استحالة العلم، واستحالة العلم يؤدي إلى استحالة وجود العالم وهذا أمر مثبته[3].

فإذا افترضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة، فليس يمكن أن يكون لكل علة علة بغير نهاية، لأن المعلول وعلته، وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها البعض، كانت علة العلة، علة أولى مطلقة للأمرين، وكان الأمرين نسبة المعلولية إليها، وإن اختلفا في أن أحدهما معلول بتوسط والآخر

---

(1) Sharif: A history of muslim pnilosophy, p429.

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م٨ ف١ ص٣٢٧.

(٣) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة المقالة المرسومة بالألف الصغرى ص٤١.

معلول بغير توسط. فلكل واحد من الثلاث خاصية، فخاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشيء، وخاصية الطرف الآخر أنه علة للكل غيره، وكانت خاصية التوسط أنه علة لطرف ومعلول لطرف[1].

يقول ابن رشد: (أنه لا يمكن لأحد من الأسباب الأربعة أن يمر في جنسه إلى ما لا نهاية، أي لا يوجد للأشياء التي هاهنا سبب مادي، ويكون المادة مادة إلى غير نهاية. ولا سبب يحرك أيضا كذلك أي يكون للأشياء التي هاهنا محرك، وللمحرك محرك ويمر الأمر إلى غير النهاية. فإنه إن أنزلنا معلولات أكثر من اثنين ثلاثة فصاعدا، وفرضناها متناهية العدد، ظهر أنه يوجد فيها ثلاثة أصناف: أول ووسط وأخير. ولكل واحد منها شيء يخصه، أما الأخير فيخصه أنه ليس بعلة لشيء أصلا، وأما الأوسط فيخصه أنه علة ومعلول، معلول عن الأول، وعلة للأخير، ويخص الأول: أنه علة فقط لا معلول لشيء أصلا من جهة ما هو علة، وكان وجوده في مقابلة الأخير والمتوسط كالممتزج من الطرفين. وهذا كله بين بنفسه. فمتى أنزلنا عللا لا نهاية لها لمعلول ما أخير وقد أنزلنا أوساط لا نهاية لها والأوساط بما هي أوساط كما قلنا متناهية كانت أو غير متناهية مفتقرة إلى العلة الأولى من جهة ما هي معلولة وإلا أمكن أن يكون هناك معلول بغير علة. ولكنه متى أنزلنا هذه الأوساط غير متناهية وقد ناقضنا أنفسنا، لأن من ضرورة الأوساط أن يكون لها علة، وإذا أنزلناها غير متناهية، فلا علة أولى هناك، وأيضا فإنه ممتنع أن يكون وسط من دون طرفين، والحال في هذا الوضع كالحال في الأوضاع التي تناقض نفسها لم يضع ما لا نهاية له بالفعل[2].

فالقول إذا بأن هنا طرفين، ووسائط بغير نهاية قول يقوله اللسان دون

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م٨ ف١ ص٣٢٧.

(٢) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص١١٧

الاعتقاد لأن كل ما بين طرفين فهو محدود ضرورة بها. فمن المحال أن يفرض أشياء متناهية في أطرفها وهي غير متناهية من أوساطها[1].

وهذا القول من جانب كل من ابن سينا وابن رشد، يعقب عليه كل منهما بقول يكاد يكون متطابقا، يقول ابن سينا: (وهذا البيان يصلح أن يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل، وإن كان استعمالنا له في العلل الفاعلية)[2]. ويقول ابن رشد: (وهذا البيان وإن أخص بالفاعل والمحرك، قد يمكن أن يوجد عاما في بيان تناهي العلل الأربع)[3].

وبعد ذلك يأخذ كل من الفيلسوفين ابن سينا وابن رشد في بيان تناهي العلل الثلاث الباقية وهم في بيانهم هذا تكاد تكون وجهة نظرهم متطابقة تماما. يبدأ ابن سينا ببيان تناهي السبب المادي ببيان معناه: وهو ما يتكون عنه الشيء وأنه يقال على وجهين: أحدهما إما بالجوهر والذات الذي للشيء الأول مثل الإنسان في الصبا إذا قيل: أنه كان منه رجل. والثاني: أو جزء من الجوهر والذات الذي للشيء الأول مثل للهيولي في المادة إذا قيل: أنه كان منه هواء. وفي هذا يقول ابن سينا: (إن كون الشيء من الشيء يقال على وجهين: أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني. كالصبي إنما هو صبي لأنه في طريق السلوك إلى الرجلية مثلا فإذا صار رجلا لم يفسد، ولكنه استكمل، لأنه لم يزل عنه أمر جوهري، ولا أيضا أمر عرض إلا ما يتعلق بالنقص، ويكون بالقوة بعد إذا قيس إلى الكمال الأخير. والثاني: أن يكون الأول ليس في طباعه أن يتحرك إلى الثاني، وإن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ما هيته، ولكن من جهة حامل ما هيته،

---

(١) نفس المصدر السابق ص١١٩.

(٢) ابن سينا : الشفاء ج٢ م٨ ف١ ص٣٣٠.

(٣) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص١١٧.

مثل الماء إنما يصير هواء بأن تنخلع عنه هيوله صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية).

ثم يقول: (والقسم الأول لا يخفى عليك يحصل منه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني. والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الأول بعينه في الثاني، بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر)[1].

وعلى هاتين الجهتين لا يمكن أن تمر الأشياء إلى غير نهاية. وعلى هذين النحوين من الكون لا يمكن أن يمر الكون إلى غير نهاية. ذلك أن هذا النوع من التكون الذي هو التغير من عدم الشيء إلى وجوده لما كان بين شيئين متناهيين وهما العدم والوجود وجب أن يكون ما بينهما متناهيا، أما النوع الآخر الذي تقول فيه أن الكائن يكون منه الذي في طريق الفساد، فإنها ترجع بعضها إلى بعض فتستدير ولا يمر على استقامة، والمستديرة متناهية ضرورة. مثال أن يكون من الأرض ماء، ومن الماء هواء، ومن الهواء نار، ومن الماء أرض، فلا يزال الكون دورا ولكن في أشياء متناهية. يقول ابن سينا: (لأن الأول إنما هو بالقوة الثاني لأجل المقابلة التي بين صورته وصورة الثاني، وتلك المقابلة تفتقر في الاستحالة على الطرفين بأن يكون لكل واحد من الأمرين موضوعا للآخر فيفسد هذا إلى ذاك، وذاك إلى هذا، فحينئذ بالحقيقة لا يكون أحدهما بالذات متقدما على الآخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض أي باعتبار الشخصية دون النوعية، ولهذا ليس طبيعته الماء أولى بأن تكون مبدأ للهواء من الهواء للماء بل هما كالمتكافئين في الوجود. وأما هذا الشخص من الماء فيجوز أن يكون لهذا الشخص من الهواء، ولا يمنع أن يتفق أن لا يكون لتلك الأشخاص نهاية أو بداية)[2].

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ج٢ م٨ف١ ص٣٣٠.

(٢) نفس المصدر السابق ص٣٣٠-٣٣١.

ولا يختلف ابن رشد عن هذا كثيرا فهو يقول: (إن الشيء يقال أنه يتكون من الشيء على وجهين: أحدهما كما يقال: إن الماء يكون منه الهواء، والهواء من الماء، والأبيض من الأسود والأسود من الأبيض، ومن ها هنا في الحقيقة إنما هي بمعنى (بعد) إذ كان الشيء الذي منه كان التكون في الحقيقة هذا الموضوع للماء والهواء والأبيض، والأسود لا صورة الماء، ولا صورة الهواء ولا البياض نفسه ولا السواد، بل ذلك على معنى أن صورة الماء ذهبت عن الموضوع وأعقبتها صورة الهواء. وفي مثل هذا ليس يمكن تقدم ما منه الكون على ما يكون، ولا هنا مرور إلى غير نهاية. إذ كانت ليست صورة الماء يمكن أن تتوهم أنها مقدمة على صورة الهواء، ولا صورة الهواء على صورة الماء، بل هما جميعا في مرتبة واحدة، والموضوع لهما واحد، وكل واحد منهما هو بالقوة والاستعداد صاحبه على مثال واحد، ولذلك أمكن أن يكون الكون دورا [1].

وأما الوجه الثاني من أوجه ما يقال منه أن كذا يكون من كذا، فهو أن يكون الشيء الذي يقال أن منه يكون كذا الوجود له بالفعل، إنما هو من حيث هو مستعد لأن يستكمل بمعنى آخر وصورة أخرى، حتى كان الوجود لذلك الشيء الموضوع إنما هو من حيث هو متحرك إلى الاستكمال بذلك مثال هذا نقول: أنه يكون من الصبي رجل. وهذا القسم هو الذي يمكن أن يتوهم أن للمتكون أكثر من موضوع واحد بالفعل. وهو دون الصنف الأول إن المعنى الأخير منه ليس هو بالقوة للموضوع، ولا يمكن أن يستحيل إليه. لأن التوطئات مستعدة لقبول الغايات، وليست الغايات مستعدة لقبول التوطئات، وأنه لا يمكن أن يمر لغير نهاية، وذلك لأنه لو كان الأمر كذلك لوجدت أشياء بالفعل غير متناهية[2].

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص١١٨.

(٢) نفس المصدر السابق ص١١٨-١١٩.

فإذا ثبت أن العلل متناهية، وأنه من المحال القول بلا تناهيها، أخذ كل من ابن سينا وابن رشد أن يبين تناهي العلل كل على حدى، فالسبب الذي هو الغاية فيما يرى ابن سينا إنه إذا أثبت وجود العلة الغائية ثبت تناهيها وذلك لأن العلة التمامية هي التي تكون سائر الأشياء لأجلها ولا تكون هي من أجل شيء آخر فإن كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الأولى لأجل الثانية، فلم يكن العلة الأولى علة تمامية.

ويرى ابن سينا: أن من جوز أن تكون العلل التمامية تستمد واحدة بعد أخرى وقد وضع العلل التمامية في أنفسها وأبطل بطبيعة الخير التي هي العلة التمامية، إذ الخير هو الذي يطلب لذاته، وسائر الأشياء تطلب لأجله، فإذا كان شيء يطلب لشيء آخر كان نافعا لخيرا حقيقيا، فإن من جوز أن وراء كل تمام تمام فقد أبطل فعل العقل فإنه من البين لنفسه أن العاقل إنما يفعل ما يفعله بالعقل، لأنه يوم مقصودا وغاية حتى إنه إذا كان فاعل ما هنا يفعل يفعل فعلا، وليس له غاية عقلية أنه يعبث ويجاذف، ويفعل لا بما هو ذو عقل، ولكن بما هو حيوان. وإذا كان الفعل العقلي لا يكون إلا محدود الغاية، وليس ذلك للفعل العقلي من جهة ما هو فعل عقلي، بل من جهة ما هو فعل يوم من الفاعل الغاية، فهو إذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية، فإذن كونه ذا غاية يمنع أن يكون لكل غاية غاية[1].

فمن البين بنفسه أن السبب الغائي هو الذي من أجله يكون شيء شيئا من الموجودات، وأن جميع ما يوجد في الشيء من الأسباب هو من أجل هذا السبب الغائي فإنه إذا لم تكن غاية أخيرة، لم يكن ها هنا لشيء من الأشياء سبب غائي، لأننا قد حددنا السبب الغائي في واحد واحد من الأشياء سبب آخر بهذه الصفة، لم يكن ها هنا سبب غائي، كما لو كان لكل غاية غاية، ومر

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ج٢ م٨ ف٢ ص٣٤٠-٣٤١.

الأمر إلى غير نهاية لم يكن ها هنا غاية أصلا لشيء من الأشياء. وذلك أن معنى الغاية هو ألا يكون لأجل سبب آخر، فمتى فرض غير متناه بطل حده، وارتفع وجوده عن الموجود فنحن نفرضه موجودا وهذا تناقض لا يمكن قبوله.

وكما أن جعل الأسباب غير متناهيه فيما يرى ابن سينا ما يبطل الغاية، وفي إبطال جميع الجيد والفاضل، بل إن الأشياء توصف بالجود والفضيلة من قبل الأسباب الغائية. كما أن القول بالأسباب التي على طريق الغاية غير متناهية، فإنه يرفع العقل وذلك لأن العقل إنما يفعل ما يفعله في كل وقت بسبب شيء، وهو الغاية وإلا كان الفعل عبثا.

يقول ابن رشد: (أما السبب الذي هو الغاية، تبين من أمره أنه ليس يمر إلى غير نهاية، لأنه إذا كانت الحركات للسعي إلى غير نهاية، وغير نهاية طريق غير منقض، فليس ها هنا شيء تكون نحو الحركة أو السعي، فهو إذا عبث وباطل. وليس إنما يمتنع هذا في الأشياء التي وجود الغاية فيها تابع للحركة بل وفي الأشياء التي لها غايات من حيث هي موجودة فقط، مما ليس شأنها أن تتغير وهي الأمور التي ليس في هيولي)[1].

أما الصورة فيفهم تناهيها فيما يرى ابن سينا بما علم من تناهي الأجزاء الموجودة بالشيء بالفعل على ترتيب طبيعي، وأن الصورة التامة للشيء واحدة. وأن الكثير يقع منها على نحو العموم والخصوص. وأن العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه. ثم يذكر: (وفي تأمل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل)[2].

أما ابن رشد: (فيرى أن الصورة ليس يمكن أن تمر بلا نهاية فهناك صور ذات مادة وهي التي في واحد واحد من أجزاء العالم فإنه ليس يمكن أن يوجد في

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص١١٢.

(٢) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ج٢ م٨ ف١ ص٣٣١.

الشيء المتناهي صور لا نهاية لها، كما ليس يمكن أن يوجد فيها موضوعات لا نهاية لها. وكذلك يظهر هذا المعنى في العالم بأسره. فإنه لما كانت أجزاءه البسيطة إلى غير نهاية من جهة ما بعضها كمالات لبعض، كما ليس يمكن في الكمالات أن تمر إلى غير نهاية، ومثال ذلك أن الأرض إنما وجدت من أجل الماء، والماء من أجل الهواء والهواء من أجل النار والنار من أجل الفلك. وليس يمكن في مثل هذا الاستكمال مرور إلى غير نهاية.

ويظهر من ذلك أن الأسباب الأربعة متناهية، وأن ها هنا مادة قصوى وفاعلا أقصى، وصورة قصوى، وغاية قصوى، لأنه لا يمكن لأي أحد من الأسباب الأربعة أن يمر في جنسه إلى ما لا نهاية. وهذا يتضح لنا من خلال نصوص ابن سينا وابن رشد، فابن سينا يقول: (إذا قلنا مبدأ أول فاعلي، بل هو مبدأ أول مطلق، فيجب أن يكون واحدا، وإما إذا قيل علة أولى عنصرية وعلة أولى صورية وغير ذلك لن يجب أن تكون واحدة وجوب ذلك في واجب الوجود، لأنه لا تكون ولا واحد منها علة أولى مطلقا، لأن واجب الوجود واحد وهو في طبقة المبدأ الفاعلي، فيكون الواحد الواجب الوجود، وهو أيضا مبدأ وعلة لتلك الأوائل[1].

أما الفاعل الأقصى الذي هو الصورة والغاية فإنه لا يكون ذا هيولي، وأنه ذو صورة وفاعل للغاية الأولى وسبب لها وأنه غايته ذاته وليست الغاية سبب له، يقول ابن رشد: (إنه ليس يمكن أن نضع الغاية الأولى غير الفاعل الأول غير الصورة الأولى. فإن جميع الأشياء ترتقي إلى سبب واحد، وهو الغاية والفاعل والصورة)[2].

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ج٢ م٨ ف٣ ص٣٤٣.

(٢) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٢٢.

رابعا: تقرير العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب:

وهنا نصل إلى السببية الإلهية إلى العلة الأولى وهي الكائن الضروري وواجب الوجود اللازم لكل وجود، وهي السبب الأول لوجود سائر الموجودات[1]، وهي بريء من جميع أنحاء النقص، فهو خلو من أنحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود وأقدم وجود، ولا يمكن أن يكون أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحاءه وعن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا، ولهذا فهو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزليا إلى شيء آخر يمد بقائه، بل هو بجوهره كان في بقائه ودوام وجوده، وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنده أو له، فإنه ليس بمادة ولا قوامه في مادة لا في موضوع أصلا. وهكذا يصبح فحص الوجود على إطلاقه هو الجزء الأساسي للعلة.

ولكي يصبح الوجود الممكن واقعيا يلزم أن يسلم بوجود علة فاعلة والعالم فيما -يتضح لنا- مركب، ولا يمكن أن يكون هو علة ذاته، لأن العلة الأولى يجب أن تكون واحدة لا تعدد فيها بوجه من الوجوه. وعلى ذلك فالعالم يصدرعن علة ما خلاف ذاته. وهذه العلة مطلقة وكاملة ومتحررة من كل الاعتراض، وهي عقل وعاقل ومعقول، وتملك في ذاتها الحكمة، والحياة، والإرادة، والقدرة، لا كصفات مكتسبة غريبة على ذاتها بل باعتبارها ماهيتها حقا خالصا فهي الإرادة الأولى والمريد الأول والموضوع الأول للإرادة.

ويميز الكندي بين العلة الأولى، وبين ما عداها من علل فالعلة الأولى عنده ليست داخل العالم، ولا موجود من موجوداته. ولم تكن حالة فيه، ولا ينبغي لها أن تحل فيه. هذه العلة الأولى كانت قبل العالم وستظل موجودة بعد العالم.

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات ج٢ م٢ ف١ ص٣٢٧.

هذه العلة كان عنها العالم، ولولا وجودها الأزلي الخالد ما وجد هذا العالم، وبعبارة أخرى لو فرض وارتفعت العلة الأولى لارتفع العالم كله، يقول الكندي: (إن الأزلي هو الذي لم يكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إله غيره فلا علة له وما لا علة له فدائم أبدا)[1].

فللكون علة أولى وهي الله الذي خلقه ودبره ونظمه وجعل بعضه علة لبعضه الآخر.وبهذا يكون الكون آيس عن ليس، أي موجود من اللاوجود، لأنه من إبداع الله وهذا يعني أن الكندي يذهب إلى القول بحدوث العالم لا قدمه.

فالله وحده هو الأزلي وأن ما عداه حادث. يقول الكندي: (إن الأزلي هو الذي لم يجب ليس هو مطلقا، فالأزلي لا قبل كونيا لهويته، والأزلي هو ما لا قوامه من غيره. فالأزلي لا علة له، فالأزلي لا محمول ولا موضوع ولا فاعل ولا سبب - أعني ما من أجله كان. لأن العلل المقدمة ليست لغير هذا)[2].

وواضح إذا أنه ليس ثمة موجود أزلي إلا الله وحده وما عداه حادث متناه. وأن الله ليس متزمنا وليس متمكنا وما عداه فمتزمن متمكن، الله فاعل وغيره منفعل، الله علة تامة وغيره معلول له، الله تام وغيره يستمد منه سبحانه التمام والكمال. يقول الكندي: (الانتهاء إلى زمن محدود موجود، فليس الزمان متصلا مما لا نهاية له بل من نهاية إضطرارا. فليست مدة الجرم بلا نهاية وآنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذا محدث إضرارا، والمحدث محدث المحدث، إذا المحدث والمحدث من المضاف: فلكل محدث إضطرارا عن ليس)[3].

---

(١) الكندي : رسالة في حدود الأشياء ص١٦٩.

(٢) الكندي : رسالته في الفلسفة الأولى ص١١٣.

(٣) الكندي : رسائل ح١ ص٣٠٧.

فالكندي لا يعتقد بلا تناهي العالم، وأنه لا بد من وجود بداية للعالم والفعل الحقيقي لله هو تأسيس الآيسات عن ليس، وأن هذا الفعل هو خاصة الله تعالى الذي هو غاية كل علة بمعنى أن تأييس الآيسات عن ليس، ليس لغيره.

ويطلق الكندي على هذا الفعل الخاص بالله إسم الإبداع، وهذا الإبداع هو الخلق من عدم أي إيجاد الشيء من لا شيء، إيجاد شيء لا يسبق بمادة ولا من أي إظهار الشيء عن ليس. العالم إذا حادث عند الكندي والله هو الكائن القادر، والذي له وحده القدرة على إيجاد الشيء من العدم، له القدرة على خلق هذا العالم دفعة واحدة لا في زمان ولا في مكان سابق ودون أية مواد أو وسائل سابقة إستخدمها لإحداثه. إن الفاعل الحق هو (مؤيس الآيسات عن ليس) وهذا الفعل بين أنه خاص لله تعالى الذي هو غاية كل علة وأن مادونه أعني جميع خلقه أنها تسمى فاعلا بالمجاز لا بالحقيقة. أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة. فأما أولها فعن باريه تعالى وبعضها عن بعض فإن الأول منها ينفعل عن انفعاله آخر فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعل عنه. وأما الباري تعالى هو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي بغير توسط بالحقيقة. لأنه فاعل لا منفعل البتة. إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته[1].

فكل شيء يجري في هذا العالم عند الكندي إنما يأتي موافقا للإرادة الإلهية طبقا لمشيئتها. فالصلة بين الله والعالم صلة خالق بمخلوق وفاعل بمنفعل وقادر بمقدور، فليس هناك أي ارتباط ضروري بين علة ومعلول، ولم يستطع الجزم بأن إطراد الحوادث في الطبيعة دائم ومن الأزل إلى الأبد، فثة حوادث تقع بحيث يمكن للمرء أن يقول أنها حادثة بالصدفة أو أنها مثتناه من قانون العالم

(١) الكندي : رسالة في الفاعل الحق ص١٨٣.

المطرد.

فالقول بحدوث العالم من جانب الكندي وعدم ضرورية العلاقة بين السبب والمسبب أو إن شئنا بين العلة والمعلول قد واجه الكثير من الصعوبة من أهل القدم أي من القائلين بقدم العالم. الذين يفسرون العلاقة بين الله والعالم على أساس أن الله علة الإيجاد والصنع وأن العالم معلول لله. فكل ما يوجد بعد أن لم يكن يجب أن يكون موجودا بعلة قد تكون هي نفسها نتيجة لعلة سابقة، وهكذا إلى أن تصل إلى علة أولى وجودها الأزلي ضروري لأنه لا توجد علة أخرى تسبقها، والعلة الأولى هي الكائن الضروري وواجب الوجود اللازم لكل وجود، وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهي بريء من جميع أنحاء النقص، فهو خلو من أنحائها. فوجوده أفضل وجود وأقدم وجود، ولا يمكن أن تكون أفضل ولا أقدم من وجوده وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه ومن كمال الوجود في أرفع المراتب.

فالعلاقة العلية التي تربط الله بالعالم هي علاقة إيجاب واجب الوجود للموجودات وكذلك معرفة الله بالعالم تتم بما هو معلول له من حيث العموم وذلك كله وفق سلسلة العلل والمعلولات الذي هو أول حلقة فيها. فالمبدأ الأول مؤثر في جميع الموجودات وإحاطة علمه بها سبب لوجودها حتى لا يغرب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فالله يعرف كل شيء لأنه يوجب كل شيء ويعلم الأول مبدأ الأشياء كلها وما ينتج عنها الترتيب الذي يلزم فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب.

فإنكار العلاقات فيما يرى ابن رشد يعد قولا خاطئا. لأن القائل بذلك يعد إما جاحدا بلسانه لما في جنابه وإما منقادا لشبه سفسطائية عرضت له في ذلك. فالقول بعدم ضرورية العلاقة بين الأسباب والمسببات هو قول مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي عمله فالعلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة

ضرورية ليست جائزة يمكن انقلابها في أي لحظة[1].

فالموجود لا يفهم إلا من قبل أسبابه الذاتية. وبدون هذه الأسباب لا نستطيع تمييز موجود عن موجود، ولا التفرقة بين مادة ومادة، فالنار مثلا لها فعل خاص وكذلك الماء له فعل معين. وبدون هذه الأسباب الذاتية والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة، تكون الأشياء كلها شيئا واحدا، إذ سترتفع طبيعة الموجود في هذه الحالة، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود أدى بنا هذا إلى العدم[2].

فلو لم يكن لموجود فعله يخصه لن يكن له طبيعة تخصه، وإذا لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد. وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا، لأن ذلك الواحد يسئل عنه هل فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك؟ فإن كان له فعل يخصه، فالواحد ليس بواجب وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم)[3].

هذه الطبيعة الخاصة والفعل المعين للشيء يتبين بوضوح في الأجسام المادية، وإن القوى التي تكون بغير نطق، إذا قرب الفاعل منها من المفعول ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المنفعل. فالنار مثلا إذا قوربت من الشيء المحترق ولم يكن هناك عائق يعوقها عن الإحراق المحترق ضرورة. وهذا العائق يعد أمرا ضروريا يعوق فعل النار إذ الأجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع، وتارة أخرى تتحرك حركة طبيعية فالنار تتجه إلى فوق ولا تتجه إلى تحت إلا بالقسر، وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعيا للأرض فإنه يعد غير طبيعيا للنار.

---

(١) د. محمد عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص١٣٩.

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص١٢٣.

(٣) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٥٢.

وهذا التأكيد من ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر، وفعل كل موجود من الموجودات. قد أدى بعد ذلك إلى أن يحاول بكل طاقته نفي الاتفاق والجواز والإمكان. وقد استند ابن رشد في رفضه - كما رأينا - على تصورة لعمل العقل إذ عمله إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها. وإدراك العقل للأشياء من جهة أسبابها، بل يمكن الصعود من هذا إلى القول بعقل إلهي. ففي كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض، كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل، شبيه بالعقل الذي فينا، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات. يقول ابن رشد: (ليس العقل شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل)[1].

وإذا كان ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل محاولا الصعود إلى القول بعقل إلهي، فإنه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات. فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل. بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع، وفي المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة[2].

فبهذا ينتهي ابن رشد إلى أنه من الضروري الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضاها أفعال الموجود في هذا الكون كله سماءه وأرضه. ولا بد من الارتفاع من هذا إلى الإيمان بوجود خالق حكيم دون أن يؤدي هذا الإيمان إلى نفي الضرورة والحكمة في الأشياء بل يجب الربط بين الفكرتين برباط وثيق

---

(١) د. محمد عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية ص١١٥.

(٢) نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.

حتى لا نقع في المذاهب الدهرية[1] يقول ابن رشد: (ولو علموا أنه يجب من جهة النظام الموجود في الأفعال الطبيعية أن تكون موجودة عن صانع عالم وإلا كان النظام فيها بالاتفاق لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا بذلك جندا من جنود الله تعالى التي سخرها لإيجاد الموجودات بإذنه تعالى ولحفظها. فالله قد أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجرام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات، وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة)[2].

فالعلة تدور مع معلولها وجوبا، وعدما، وتوجد في كل آن وزمان من ماضي وحاضر ومستقبل بصورة لا تنفك عن معلولاتها كعدم المحمول عن الموضوع له، فعلل الأشياء الموجودة مع الأشياء الكائنة في الزمان الماضي، والكائنة في المستقبل واحدة بعينها أعني أنها بعينها سبب للأمور الموجودة في الزمان المستقبل، وهي التي تجعل حدودا وسطى في البراهين. وهذه العلل موجودة مع الأمور الموجودة وكائنة مع الأشياء الكائنة فإن كانت الكائنة في الماضي، ففي الماضي، وإن كانت في المستقبل، فهي كائنة في المستقبل. وذلك أن علة الجمود في الماء هو نقصان الحرارة الذي يجعل حدا أوسط في وجود الجمود للماء، فإن كانت هذه العلة موجودة بالفعل، فإن الجمود موجود مع الماء بالفعل، وكان بالقوة في الزمان المستقبل. وكذلك حال المعلول مع هذه العلة، أعني أنه، متى وجد المعلول وجدت العلة، إن كان في الماضي ففي الماضي وإن كان في المستقبل ففي المستقبل.

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : مقالة الإنسان والكون، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول العدد٣ سنة ١٩٧٠، وفيها يعرض سيادته لآراء الدهريين ويرى أن تلك الآراء ليست وليدة فلسفة أو تفكير منتظم بل مجرد انطباع عن الكون يدل على سذاجة في التفكير.

(٢) ابن رشد تهافت التهافت ص٢٠٤.

فإذا كانت العلة دائمة الوجود، وكان المعلول دائم الوجود، فالعلة إذا كانت علة بالفعل وجد عنها المعلول، لأن المعلول يكون معها، فالعلل التي لا توجد مع معلولاتها لا تكون عللا بالحقيقة. فالعالم يجب أن يكون قديما قدم علته وملازما لها في الوجود، ودوام وجوده دوام وجودها أبدا.

فكل ما يحدث في العالم يخضع للضرورة والارتباط الحتمي بين العلة والمعلول فالعلم الحقيقي هو العلم القائم على إدراك العلاقة الموجبة بين الأسباب والمسببات، فهي فيما يراه ابن طفيل علاقة ضرورية وليست جائزة يمكن انقلابها في أية لحظة.

فلكي تعرف الموجود حق المعرفة، فلا يكفي أن نذهب إلى البحث في مبادئه أو تركيبه بل يجب أن نبحث في أحواله وعلله ومدى تأثير كل منهم في وجود الجسم أي ينبغي أن نلتمس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها، بل التغير الطبيعي كله، وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها طالما أن العلم بالشيء لا يكون إلا بمعرفة علله.

ويرى ابن سينا: أن تلك العلاقة أي العلاقة العليا التي تربط بين الله والعالم هي علاقة إيجاب واجب الوجود للموجودات. فإذا كانت العلة دائمة الوجود، كان المعلول دائما، فالعلة إذا كانت علة بالفعل، وجد عنها المعلول لأن المعلول يكون معها. فالعلة لا توجد إلا مع المعلول[1]. فالعلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقة. بل هي معدات ومعطيات وهي كالحركة. وجوب ثبات العلة يكون من جهة أن المعلول يجب أن يكون مع العلة[2].

فوجود الله علة لوجود العالم، ووجود العالم معلول عن وجود الله، فالعلة تتقدم المعلول، والمعلول يتأخر عن علته. فالعالم إذا يتأخر بذاته عن ذات

(١) ابن سينا : النجاة ص٣٩.

(٢) ابن سينا : التعليقات ص١٧٢.

موجده. فالله تعالى متقدم على العالم تقدما ذاتيا هو تقدم علية، والعالم متأخر عن الله تأخرا ذاتيا. وهو تأخر معلولية. فالمتأخر بالمعلولية يجب أن يكون مع تقدم بالعلية في الزمن. مثل قولنا (حركت يدي فتحرك المفتاح. فالحركتان في هذه الحالة حصلت معا في الزمان وعلى ذلك فلا يصح مطلقا أن تتقدم الثانية منهما على الأولى)[١].

فالعالم في نظر ابن سينا قديم بالزمان ولكنه حادث للذات. فالعالم إذا لم يكن من قبل، ثم وجد، فإن ذلك يعني أنه حدث تغير في الله مثل الإرادة أو القصد أو ما شابه ذلك، غير أن الله بسيط لا يتغير غير مركب ولذلك يستحيل حدوث هذا التغير. ولذلك فالعالم قديم قدم علته وملازما لها أزلا في الوجود، ودوام وجوده دوام وجودها أبدا، وبالتالي صح من الله إيجاد العالم وهو لم يسبقه عدم، فصح أيضا أن العالم محتاج إلى الله تعالى في وجوده حتى يظل موجودا.

والموجودات صدرت منه تعالى على ترتيب المعلول. ووسائط، لا يجوز أن يتقدم منها ما هو متأخر ولا يتأخر ما هو متقدم. نعم الموجود الأول الذي صدر عنه أشرف ينزل من الأشرف إلى الأدنى حتى ينتهي إلى الأخس فالأول عاقل ثم نفس ثم جرم سماوي ثم مواد العناصر المشتركة بصورة، فموادها مشتركة وصورها مختلفة، ثم يترقى من الأخس إلى الأشرف فالأشرف حتى ينقلها إلى الدرجة التي توازي درجة العقل [٢].

فكل فعل إذا يصدر عن فاعل، والفاعل يعرف أنه فاعله. فإن ذلك الفعل صدورعن علمه، ومعرفة الله بالعالم تتم بما هو معلول له، ولك وفق سلسلة العلل والمعلولات الذي هو أول حلقة فيها، فالله يعرف كل شيء، لأنه يوجد

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ج٢ص٨٧-٨٨.

(٢) ابن سينا : الرسالة العرشية ص١٥-١٦.

كل شيء وبعلم الأول مبدأ الأشياء كلها وما ينتج عنها على الترتيب الذي يلزم ذلك فتكون الأشياء مفاتيح الغيب وإنكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يعد قولا خاطئا.

وبالرغم من قول ابن سينا بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات إلا أنه لم يرفض القول بالاتفاق، بل قال به وعده من الأسباب الطبيعية والإرادية ومثله في ذلك مثل الفارابي وابن باجة. وذلك على العكس من ابن رشد الذي عده قولا خاطئا.

والواقع أن موقف الفارابي وابن سينا وابن باجة من القول بالاتفاق إلا أنهم حصروه بالأمور التي تحدث على الأقل. ولم يروا فيه هدم للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وذلك على العكس من ابن رشد الذي وجد في القول بالاتفاق والبخت هدما لتلك العلاقة، ما دامت هناك أشياء تحدث دون هذا الارتباط السببي. لذلك كان رد ابن رشد للاتفاق حتى لا يفتح الباب أمام السحر والشعوذة وأدعياء الكرامات وغير ذلك من الأمور لا تستقيم مع العقل والمنطق والبرهان.



قائمة المراجع

أولا: المراجع العربية :

د. إبراهيم صقر — النفس الإنسانية بين الفناء والبقاء عند مفكري الإسلام، دار العلم بالفيوم، القاهرة ١٩٩٨م

د. إبراهيم صقر — نيروزية ابن سينا مجلة دراسات عربية وإسلامية، إشراف د. حامد طاهر، العدد ١٥، ١٩٩٧م

د.إبراهيم مدكور — في الفكر الإسلامي سميركو للطباعة والنشر ط١- ١٩٨٤م

د.إبراهيم مدكور — في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول والثاني، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة ١٩٧٦م

ابن باجة — رسالة في المعرفة النظرية والكمال الإنساني ضمن كتاب رسائل فلسفية، تحقيق ونشر د. جمال الدين العلوي، بيروت ١٩٨٢م

ابن باجة — رسالة في السعادة الدينية والسعادة الأخروية ضمن كتاب رسائل فلسفية تحقيق ونشر د. جمال الدين العلوي، بيروت ١٩٨٢م

ابن باجة — شروحات السماع الطبيعي تحقيق د. معن زيادة، دار الفكر ببيروت ١٩٧٨م

ابن رشد — تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د.عثمان أمين، الطبعة الثالثة ١٩٥٨م

ابن رشد — الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥م

ابن رشد — رسائل ابن رشد ويشتمل على ست رسائل (السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، كتاب النفس، ما بعد الطبيعة) الطبعة الأولى ١٩٤٧م

ابن رشد	فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ١٩٨٣م

ابن رشد	تهافت التهافت، القسم الأول والثاني، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعةالثالثة ١٩٨٠م،١٩٨١م

ابن سينا	الشفاء السماع الطبيعي، تحقيق أ. سعيد زايد، مراجعة وتصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣م

ابن سينا	كتاب المباحثات ضمن كتاب أرسطو عند العرب تحقيق د.عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧م

ابن سينا	رسالة الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط١، ١٢٩٨هـ

ابن سينا	رسالة سر القدر، ضمن كتاب المؤمل للإمام ناصر الحق شهاب الدين أبو القاسم، مطبعة الكردستان ١٣٢٨هـ

ابن سينا	رسالة العشق، ضمن كتاب جامع البدائع، محي الدين صبري، الكردي ط١، ١٩١٧م

ابن سينا	رسالة الخوف من الموت ضمن كتاب جامع البدائع محي الدين صبري الكردي ط١، ١٩١٧م

ابن سينا	رسالة الكشف عن ما هية الصلاة ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ط١، ١٢٩٨هـ

ابن سينا	رسالة في القوى النفسانية وإدراكاتها ضمن كتاب المؤمل للإمام ناصر الحق شهاب الدين أبو القاسم مطبعة الكردستان ١٣٢٨هـ

ابن سينا	رسالة أضحوية في أمر المعاد تحقيق د. سليمان دنيا ط١، ١٩٤٩م

ابن سينا	رسالة في تفسير المعوذة الثانية ضمن المؤمل للإمام ناصر الحق شهاب الدين أبو القاسم مطبعة الكردستان ١٣٢٨هـ

ابن سينا	الرسالة النيروزية ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ط١، ١٢٩٨هـ

ابن سينا	رسالة في تفسير الصمدية ضمن كتاب جامع الودائع محي الدين صبري الكردي ١٩١٧م

ابن سينا	الرسالة العرشية مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٤٥(حكمة تيمور)

ابن سينا	رسالة في معرفة النفس الناطقة، نشرها د. أحمد فؤاد الأهواني ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا، القاهرة دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٢م

ابن سينا	الشفاء الإلهيات ج٢، تحقيق د. محمد يوسف موسى، د. سليمان دنيا، أ. سعيد زايد، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، طبعة القاهرة ١٩٣٨م

ابن سينا	النجاة (في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية) طبعة القاهرة ١٩٣٨م

ابن سينا	الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ١٩٧٠م

ابن سينا	التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار المعارف بمصر ١٩٧٣م

ابن سينا	رسالة الطير، ضمن كتاب جامع البدائع، محي الدين صبري الكردي، طبعة ١، ١٩٣٧م

ابن سينا	رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات القاهرة ١٩٠٨م

ابن سينا	رسالة العروس، حققها شارل كولس، مجلة الكتاب عدد خاص عن ابن سينا، مجلد ١١، ج٢، ابريل ١٩٥٢م

ابن سينا — رسالة الفيض الإلهي، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت (رقم ٣٩٤فلسفة)

ابن سينا — رسالة الأجرام العلوية ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الطبعة الأولى ١٢٩٨هـ

ابن سينا — عيون الحكمة، حققه د. عبد الرحمن بدوي، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٥٤م

ابن طفيل — قصة حي بن يقظان، تحقيق أ. أحمد أمين، دار المعارف بمصر، ١٩٤٩م

د.أبو الوفا التفتازاني — مقالة الإنسان والكون، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد ٣، ١٩٧٠م

د. أحمد فؤاد الأهواني — الكندي فيلسوف العرب، أعلام العرب، رقم ٢٦

د. أحمد فؤاد الأهواني — أفلاطون، دار المعارف بمصر،١٩٦٥م

د. أحمد محمود صبحي — في علم الكلام (الأشاعرة) ج٢ دار النهضة العربية

إخوان الصفا — رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، عين بتصحيحه خير الدين الزركلي، بيروت ١٩٢٨م

أرسطو — مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٧٨م

أرسطو — في السماء والآثار العلوية، حققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م

أرسطو — كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني ط١ دار الإحياء الكتب العربية ١٩٤٩م

أرنست رينان — ابن رشد والرشدية، ترجمة د. عادل زعيتر، القاهرة ١٩٥٧م

أفلاطون — محاورة القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م

أفلاطون — محاورة تيماوس، ترجمة الأب فؤاد جورج بربارا، دمشق ١٩٧١م

أفلاطون — أثولوجيا أرسطو طاليس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٦٦م

أفلاطون — التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م

الإيجي — المواقف (٨ أجزاء) مع شرح السيد الجرجاني وحاشية السيد الكوفي وحسن حلبي

البارون كارادفو — ابن سينا، ترجمة د. عادل زعيتر، مراجعة وتقديم محمد عبد الغني حسن، بيروت ط١، ١٩٧٠م

الجرجاني — التعريفات مطبعة مصطفى الحلبي طبعة القاهرة ١٩٣٨م

الرازي (فخر الدين) — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبد الرؤوف، القاهرة ١٣٢٣هـ

الغزالي — المنقذ من الضلال، القاهرة ١٩٥٥م

الغزالي — مشكاة الأنوار، القاهرة ١٩٠٧م

الغزالي — معراج السالكين، مكتبة الجندي بمصر

الغزالي — تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر١٩٥٥م

الغزالي — الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الحسين التجارية، القاهرة

الغزالي — فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية القاهرة

الغزالي — إحياء علوم الدين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة

الغزالي — المضنون به عن غير أهله، مكتبة الجندي القاهرة، ١٩٧٢م

الغزالي — معارج القدس مدارج معرفة النفس، القاهرة ١٩٢٧م

الفارابي — نكت الفارابي ضمن كتاب الثمرة المرضية، نشر وتقديم فريدريك ديتريش، لندن، مطبعة بريل ١٨٩٠م

الفارابي	الجمع بين رأي الحكيمين، أفلاطون وأرسطو، مطبعة السعادة القاهرة ١٩٠٧م
الفارابي	فصول مدني، نشر وترجمة إلى الإنجليزية دنلوب ١٩٦٦م
الفارابي	عيون المسائل، القاهرة، ١٩٠٧
الفارابي	فصوص الحكم، القاهرة ١٩٠٧م
الفارابي	إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٤٨م
الفارابي	الثمرة المرضية، نشر وتقديم فريدريك ديتريش، لندن،مطبعة بريل، ١٨٩٠م
الفارابي	أراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة القاهرة ١٩٤٨م
الفارابي	رسالة في العلم الإلهي، نشرها د. جورج قنواتي
الفردجيلر آير	المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة د. محمود فهمي زيدان
الكندي	رسالة في حدود الأشياء ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج١ سنة ١٩٥٠م
الكندي	رسالة العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ج١ سنة ١٩٥٠م
الكندي	رسالة في كمية كتب أرسطو ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج١ سنة ١٩٥٠م
الكندي	رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج١ سنة ١٩٥٠م
الكندي	رسالة في الفاعل الحق الأول التام، ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج١ سنة ١٩٥٠م

الكندي — رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج١ سنة ١٩٥٠م

الكندي — رسالة في الجواهر الخمس، ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج١ سنة ١٩٥٠م

الكندي — رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، بيروت، ١٩٤٤م

الكندي — رسالة في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل، ضمن كتاب رسائل الكندي، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج٢

الكندي — رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ج١، ١٩٥٠م

الكندي — رسالة إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج١ ١٩٥٠م

د. إمام عبد الفتاح إمام — مدخل إلى الفلسفة العامة، دار الثقافة والنشر القاهرة، ١٩٧٣م

د. أميرة مطر — الفلسفة عند اليونان، مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٨م

برتراند رسل — الفلسفة بنظرة علمية تلخيص وتقديم د. زكي نجيب محمود، الأنجلو المصرية ١٩٦٠م

د. توفيق الطويل — جون ستيورت مل، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف بمصر

د. توفيق الطويل — قصة النزاع بين الفلسفة والدين، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٤٧م

د. توفيق الطويل	أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة ١٩٥٨م
د. توفيق الطويل	بين لغة الفلسفة ولغة القرآن، بحث قدمه سيادته إلى مجمع اللغة العربية بتاريخ ١٩٨٦م
د. جعفر آل ياسين	فيلسوفان رائدان، بيروت ط٢، ١٩٨٣م
د. جميل صليبا	الكتاب التذكاري في ذكرى ابن سينا ١٩٥٢م
جواشون	فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربا خلال القرون الوسطى، ترجمة رمضان لاوند، دار العلم للملايين ١٩٥٠م
جوبرت رونز	فلسفة القرن العشرين، ترجمة د. عثمان نويه، مراجعة د. زكي نجيب محمود
د. حمودة غرابة	ابن سينا بين الدين والفلسفة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢م
د. خليل الجر، حنا الفاجوري	تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الأول والثاني، دار المعارف، بيروت، ١٩٥٧م، ١٩٥٨م
خواجة زادة	تهافت الفلاسفة، طبعة القاهرة ١٣٠٣هـ
دي بور	مادة سبب دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١١ عدد٦، الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة
دي بور	تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م
د. زكي نجيب محمود	نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الأولى ١٩٥٨م
د. زكي نجيب محمود	ديفيد هيوم نوابغ الفكر الغربي، رقم ٧ دار المعارف بمصر ١٩٥٨م
د. زكي نجيب محمود	عن الحرية أتحدث، دار الشروق، الطبعة الثالثة ١٩٨٩م
د. زكي نجيب محمود	قيم من التراث، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٨٧م

د. زكي نجيب محمود، أ. أحمد أمين — قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة ١٩٣٥م

د. زينب الخضيري — أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر، القاهرة ١٩٧٣م

د. سليمان دنيا — الحقيقة عند الغزالي، دار المعارف بمصر ١٩٨٠م

د. عاطف العراقي — ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر ١٩٧٥م

د. عاطف العراقي — الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف بمصر ١٩٧١م

د. عاطف العراقي — تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٤م

د. عاطف العراقي — المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ١٩٨٤م

د. عاطف العراقي — النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م

د. عاطف العراقي — الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى ١٩٧٩م

د. عبد الرحمن بدوي — أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٥٣م

فخر الدين الرازي — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة ٢٣٢هـ

فرح أنطون — ابن رشد وفلسفته، الأسكندرية ١٩٠٤م

د. قدري حافظ طوقان — مقام العقل عند العرب، القاهرة ١٩٦٠م

لويس جارديه، جورج قنواني — فلسفة الفكر الفارابي بين الإسلام والمسيحية، بيروت، ١٩٦٧م

ليون جوتيه — المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، الطبعة الأولى ١٩٤٥م

د. محمد عبد الهادي أبو ريدة — الكندي وفلسفته، دار الفكر العربي ١٩٥٠م

د. محمد علي أبو ريان — تاريخ الفكر الفلسفي ج٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية ١٩٧٢م

د. محمد علي سامي النشار — نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر ١٩٦٥م

د. محمد يوسف مرسي — بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصور الوسطى، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م

د. محمد يوسف موسى — القرآن والفلسفة دار المعارف بمصر ١٩٨٢م

د. محمود حمدي زقزوق — المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية ١٩٨٠م

د. محمود قاسم — ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلو المصرية، القاهرة

د. محمود قاسم — في النفس والعقل بفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م

د. مدني صالح — ابن طفيل، قضايا ومواقف بغداد ١٩٨٦م

الشيخ / مصطفى عبد الرازق — الدين والوحي والإسلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٧م

الشيخ / مصطفى عبد الرازق — تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٤٤م

د. يحي هويدي — مقدمة في الفلسفة العامة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة ١٩٧٢م

د. يوحنا قمبيز — أصول اليونانية للفلسفة الإسلامية، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٨م

د. يوسف كرم — الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر ط١، ١٩٥٢م

د. يوسف كرم — العقل والوجود دار المعارف بمصر، ط١، ١٩٥٦م

د. يوسف كرم — تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر الطبعة ٥، ١٩٦٩م

ثانيا المراجع الأجنبية :

1. Afnan (Soheil-M.): A vicenna, his life and works . Lndon- George Allen-Unwin, 1958.
2. Alfrad (Ivery): Al kindi's on first philosophy and Aristotle's Metaphysics.
3. Arberry(A.J.) A vicenna on Theology. London- Murray 1951.
4. Armstrong: An introduction to ancient philosophy. London- Methuen 1949.
5. Beor (T.J.De): Art "philosophy" in Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol.9.
6. Burnet (J.): Greek philosophy, Thales to plato. London- Macmillan 1943.
7. De Lacy: The problem of Causation in plato's philosophy.
8. De walf (M.): History of Mediaeval philosophy Two Volumes. London-Longmans. Green. 1935.
9. Fakhry (M.): Islamic occasionalism and it's critique by Averroes and Aqunas. London.1958.
10. Gathier(L.): Ibn Ruchd. Paris. 1948.
11. Hume (David): Concerning Human Under Stanging. Great bllk of the western World Vol. 35.
12. Georges (G-Arnwati): Etudes de philosophic Musulamase. Paris. 1974.
13. Georges (N. Atiyeh): Al-Kindi. The philosopher of the arabes. Printed in Pakistain- Karachi 1966.
14. Gibson: History of Christian philosophy in The middle ages. 1955.
15. Irge (W.R.): the philosophy of platinus. Two volumes. London- Longmans. 1948.
16. Kajan (B.): Averroes and the Metaphysica of causation State University New york press, 1985.
17. Macdonald: Development of Muslim Theology 1903.
18. Nasr (S.H.): Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. 1964.
19. O'leary (D.): Arabic Thought and its place in history. Keganpaul- London. 1958.
20. Plato: The Dialogues of plato. Translate by B. Jowett Vol. III. Ti.37-39.
21. Reginald (E.Allen): Greek philosophy. Thales to Aristotle.
22. Ross (W.D.): The work of Aristotle. Metaphysica. Vol.III. 1928.
23. Sharif: A history of Muslim philosophy- ott- Harrassowitz- Wiesbaden- Two volumes. 1963.
24. Vaux (Baron Carrade): Avicenna. Paris. Alcan. 1900.
25. Walzer (R.R.): Articles "Avicenna" and "Arabic philosophy" in Encyclopedia Britannica. Vol. 1. London. 1964.
26. Whittaker (Thomas): The Neo-platonists. A study in the history of Hellenism. London- Cambridge. 1901.
27. Zeller: Outlines of the history of the Greek philosophy. London. 1948.

الفهرس